

ION PETROVICI

**DOUĂSPREZECE PRELEGERI
UNIVERSITARE DESPRE
IMMANUEL KANT**

Prezenta ediție reproduce textul original apărut la Editura
„Casei Școalelor” în anul 1936.

Editura „AGORA” Iași
1994

Se închină această lucrare

*D-lui C. Rădulescu-Motru, cel din-
tâi român care a clădit o concep-
ție filosofică personală, pe temeliile
idealismului kantian.*

Editura „AGORA” — IAȘI

Bd. Primăverii 17B

ISBN 973-9147-07-0

Ion Petrovici și Immanuel Kant

Atunci când a luat contact cu *Critica rațiunii pure*, Fichte a spus : „Voi consacra filosofiei kantiene cel puțin câțiva ani din viața mea și tot ce voi scrie câțiva ani de-acum încolo, va fi pentru ea. Această filosofie este *grea, mai presus de orice închipuire* și, desigur, merită să fie mai ușoară“. Însă Fichte, care s-a entuziasmat atât de mult încât și-a propus să devină comentator al acestei concepții, peste măsură de dificilă, a sfârșit prin a crea el însuși o filosofie originală, inaugurând tradiția fecundă a criticismului.

Dar Fichte nu este singurul în această situație. Toți marii gânditori, care și-au propus să comenteze și să apere filosofia kantiană, s-o clarifice și s-o popularizeze, au sfârșit prin a crea ei înșiși filosofii originale, iar cei care l-au combătut de pe înălțimi spirituale respectabile, au creat, de asemenea, opere nu fără consecințe în cultura umanității. Pentru a-l înțelege mai bine pe Kant, nu trebuie să apelăm la Fichte, Schopenhauer, Hegel, Jaspers, Noica etc., fără să avem în vedere că aceștia sunt filosofi, nu doar profesori. Asemenea spirite nu se pot mărgini la exegeze. Dimpotrivă, ei își construiesc propria lor filosofie, și o fac în orice împrejurare, chiar și atunci când scriu despre Immanuel Kant.

Printre cei care, în spațiul cultural românesc, s-au străduit să-l facă pe Kant mai accesibil, se numără și Ion Petrovici. Prelegerile sale având ca subiect această temă, repuse astăzi în circulație, sunt cele ale unui mare profesor, care a oferit studenților săi o imagine clară și pitorească, deopotrivă, a personalității și gândirii lui Im-

manuel Kant. Profesorul Petrovici este convins că idealismul transcendențial kantian alcătuiește *Noul Testament* al cugetării filosofice moderne, idee exprimată și de un alt mare truditor în a-l aduce pe Kant în cultura română, Mihai Eminescu. Poetul nostru național scria: „Kant are putere de sugestie și de călăuzire chiar pentru începătorii care vor să gândească. El e un bun prieten și în același timp un bun profesor pe care-l recomand tuturor. E *Biblia filosofilor*. Ca și în *Biblia creștinilor*, scrisă pentru mulțime, tot așa veți găsi în Kant adevăruri pe placul și înțelesul tuturor. Nu vă îngroziți când îl luați în mână, căci adâncimile de cugetare la dânsul au orizonturi clare de primăvară, care te cheamă spre înțelegerea lumii.”

Pentru Ion Petrovici, ca și pentru Eminescu, asimilarea filosofiei kantiene este un moment necesar nu numai al dezvoltării unei culturi, ci și al împlinirii spirituale a personalității umane. În viziunea sa, criticismul este o formă *a priori* a spiritului filosofic modern. Cu prilejul bicentenarului nașterii lui Immanuel Kant, Ion Petrovici, în articolul *Kant și cugetarea românească* (1924), arată că deși unele obiecții care au fost făcute idealismului transcendențial kantian erau juste, totuși „Evoluția filosofiei contemporane pare a fi fermecată: simte că nu poate să rămână la Kant, se avântă curajoasă înainte, dar pentru a reveni, ca după o pribegie dezamăgită și obositoare, la casa părintească, îndărăt”.

Monografia pe care o face Ion Petrovici filosofiei kantiene este profund marcată de oralitate cum el însuși o spune. Dar și cuvântul scris, captivează cititorul fiindcă profesorul rămâne, după expresia lui Grigore Tăușan, un magician al stilului. Pentru ca originalitatea de gândire să aibă ecou în conștiința auditorului sau a cititorului, discursul trebuie să posede darul rar de a înveșmânta ideile în expresii fascinante, fără a le banaliza și fără a le prejudicia exactitatea și claritatea. Numeroase idei profunde au căpătat strălucire numai atunci când au fost expuse cu har oratoric. Prezentate cu pasiune și entuziasm, concepțiile originale exercită o adevărată magie și generează impulsul spre noi creații originale.

Din acest punct de vedere profesorul Petrovici este exemplar. Stilul său are o extraordinară putere de sugestie, chiar și atunci când abordează ideile sobre ale filosofiei kantiene. Oratoria lui Petrovici este elegantă și plină de substanță, de aceea cei care l-au audiat au vorbit de o adevărată vrajă pe care o degajau cuvintele lui. Talentul său oratoric, izvorăște dintr-o sensibilitate artistică și dintr-o vibrație internă, dintr-o bucurie năvalnică a cunoașterii pe care o transmite și celorlalți. Pentru el, a fi profesor nu e o profesie, ci o vocație.

Ion Petrovici face parte din acele personalități cu o rară bogăție sufletească și generozitate intelectuală, unde profunzimea gândirii abstracte se asociază cu plasticitatea stilului. Bucuria de-a împărtăși altora cunoștințele acumulate și de a trezi interesul pentru metafizică este un alt semn al menirii sale. „Tot în cadrul vocației de profesor — mărturisește Petrovici —, voi semna la desfășurarea sinceră pe care o simt și am simțit-o totdeauna față de orice scripă de talent, față de orice scânteiere intelectuală. În acest domeniu eu nu am cunoscut invidie sau gelozie și nu există tânăăr bine înzestrat, în drumul căruia să mă fi pus de-a curmezișul, după cum pururea am sprijinit eforturile celor tineri pentru a se înălța”.

Tenace și pasionat, împreună cu Constantin Rădulescu-Motru, față de care a nutrit o profundă admirație, au „ros stânca indiferenței publicului pentru scrierile de filosofie”. În momentul în care a început să scrie articole și studii filosofice, în țara noastră interesul pentru metafizică era extrem de scăzut. Cu toate acestea, Ion Petrovici constată existența unei tradiții filosofice marcate de kantianism, tradiție din care nu lipseau nume ilustre precum Ghe. Lazăr, Eminescu, Maiorescu și Constantin Rădulescu-Motru, creatorul unei metafizici de inspirație kantiană. Faptul că Ghe. Lazăr a introdus în învățământul românesc logica și metafizica și le-a predat după Kant, îi apare lui Petrovici ca un moment esențial al apropierii culturii noastre de cea a Apusului. În faza „dibuielilor intelectuale”, o filosofie raționalistă a avut darul de a produce „o revelație intelectuală cu caracter mai tranșant și mai rapid” decât alte orientări. Din această perspectivă, în pre-

legerile sale de filosofie kantiană face o analiză pătrunzătoare a *Esteticii transcendente*, fragmentul favorit al inițielilor în filosofie, fiindcă produce impresia că gândirea metafizică spulberă cele mai adânc înrădăcinate prejudecăți ale conștiinței comune. „Și câștigarea acestui simțământ e o adevărată renaștere intelectuală, un adevărat botez filosofic“.

Conceptele și ideile fundamentale ale idealismului transcendental kantian sunt expuse cu o deosebită claritate, însă aceasta este obținută uneori cu prețul unei simplificări, nu întotdeauna conformă criticismului. Ion Petrovici mărturisește că simplificarea, pe care a realizat-o cu bună știință, are avantajul de a fi eliminat multe contradicții care se găsesc în sistemul lui Kant, „dacă nu faci un triaj indispensabil, și nu separi esențialul de secundar“. Însă contradicțiile semnalate nu au numai o semnificație negativă, ci și una pozitivă. Așa cum apar ele în textul kantian, sunt semnul celei mai mari cutezanțe a spiritului omenesc. Când gândirea abordează problemele metafizice cele mai grave, contradicțiile, circularitățile, paradoxurile sunt inevitabile.

Profesorul Petrovici a oferit studenților săi o introducere clară în monumentală operă a lui Immanuel Kant. El a avut conștiința unui misionarism intelectual, de aceea s-a străduit să-i orienteze spre marile creații ale filosofiei universale, dar acest lucru nu se putea face fără o claritate a expunerii, fiindcă „adâncimea filosofică nu poate fi în funcție de nebulozitate“. Cu toate simplificările la care a consimțit Ion Petrovici, prelegerile sale de filosofie kantiană sunt și astăzi o bună introducere în această concepție „grea, mai presus de orice închipuire“.

NICOLAE RÂMBU

P r e f a ță

Prezenta monografie se alcătuiește din 12 lecții despre Kant, ținute la Universitatea din Iași, la începutul anului școlar 1935—36, în cadrul cursului de Istoria filosofiei moderne.

E foarte probabil ca acea expunere orală să nu se fi transformat într-un studiu scris, fără inițiativa elevului meu I. Ocneanu (astăzi licențiat) care a scos note exacte, aproape textuale după curs. Redactarea sa, foarte meritorie, dar care înțelesese să rămână cât mai credincioasă formei inițiale a prelegerilor, a fost revăzută de mine și supusă prefacerilor reclamate de fraza scrisă, care e guvernată de alte reguli decât cea rostită.

De asemenea, textul a fost prevăzut cu o serie de citate și trimiteri, care la expunerea de la catedră, ori au lipsit cu totul, ori s-au produs în forma unor indicații sumare.

Totuși, îmi dau bine seama, că în ciuda preschimbărilor introduse în text, redactarea este legată de originea ei. De multe ori frazele și-au păstrat structura spontaneității orale și o alură pe care probabil n-ar fi avut-o dacă formularea scrisă ar fi fost calea croielii lui originare.

Dar mai cu seamă obârșia arătată acestei monografii se va vedea și-n altă privință. La cursul de istoria filosofiei, expunerea doctrinei lui Kant — ca a oricărui alt cugetător — face parte dintr-un ansamblu și se va raporta cu precădere la acele idei, care au avut o înrăurire maximă asupra evoluției filosofice ulterioare, precum și la acele atitudini ce și-au păstrat prospețimea chiar în atmosfera actualității.

De aici vor rezulta stăruințe mai întinse asupra unor paragrafe și priviri mai fugare asupra altora, sau mai precis unele dezvoltări unilaterale, paralel cu unele omisiuni. Într-un curs de istoria filosofiei, un filosof se poate izola mai puțin de convoiul celorlalți gânditori și-a celorlalte sisteme, decât într-o monografie, care-l examinează separat și care poate prezenta într-un mod mai egal laturile și amănuntele concepției sale. Desigur că, și în cazul din urmă, se vor pune mai în relief unele idei decât altele, dar aceasta în cadrul unui inventar mai complet, care nu este trebuincios în aceeași măsură atunci când filosoful apare numai ca un inel — fie și de aur — într-un lanț care l-a precedat și îl continuă...

Așa cum este această carte, și oricare vor fi fost conținuturile elaborării sale, sper totuși să pună suficient în evidență măreția eroului ei, după cum socot că ar putea fi consultată, fără pierdere de vreme, de specialiști și amatori, cu perspectiva să găsească pe lângă multe lucruri ce se pot afla și-aiurea (toate monografiile cu același subiect conțin inevitabil părți asemănătoare), și unele considerații care se întâlnesc numai aici.

În orice caz, o monografie despre Kant, în românește, mi s-a părut îndeosebi de nimerită, astăzi, când avem o mișcare filosofică autohtonă, profund înrăuită de spiritul kantian, și mai ales acum, când opera kantiană a fost parțial tradusă și-n limba noastră, și pusă la dispoziția cititorului român. Grație unor traducători pricepuți și devotați, ca Prof. Tr. Brăileanu, scriitorul Ion Gorun, D-nii M. Antoniadă, Noica, Amzăr și alții, scrierile principale ale lui Kant se pot studia în cadrul limbii românești și pentru a accentua această realitate îmbucurătoare, am preferat să fac citațiile din traduceri românești (lucru care se uzitează și aiurea când sunt tălmăciri în limba țării) de câte ori mă raportam la opere, pentru care există și o versiune românească.

I. PETROVICI

Noiembrie 1936

I.

Introducere.

Immanuel Kant este una din figurile cele mai proeminente ale cugetării filosofice a tuturor vremurilor. Apariția lui schimbă cursul filosofiei moderne, cotindu-l din direcția pe care o primise cândva de la Descartes, gânditorul denumit de Schopenhauer, părinte al filosofiei noi. Filosofia kantiană, alcătuieste Noul Testament al cugetării moderne, care vine să-și modifice vechiul testament cartesian. Atât caracterul ei revoluționar, de care autorul ei avea deplină conștiință — dovadă că s-a comparat singur cu Copernic, care a mutat, cu teoria sa heliocentrică, centrul sistemului planetar de la pământ la soare — cât poate și coincidența de date (e vorba de finele veacului al XVIII-lea), l-au determinat pe poetul Heine, care dealtfel nu se împăca prea tare cu aspectele scolastice și abstracte ale operelor lui Kant, să compare această filosofie epocală în domeniul ideilor, cu ceea ce a fost pe țărâm politic, marea revoluție franceză.

Era pe atunci o vreme de contagiune revoluționară, care pe alocuri se petrecea în domeniul faptelor sociale, iar pe alocuri în câmpul ideilor. Neapărat că acei care au făcut revoluția în domeniul ideilor pure, le-au adâncit mai tare decât revoluționarii pe țărâmul faptelor, care în genere nu inventează ideologic, ci pur și simplu aplică. Firește aplicarea aceasta presupune un curaj și o iscusință deosebită, originalitate în privința adaptării pe teren,

însă nu originalitate în aspectele doctrinei, care pot fi împrumutate. Doctrina fascistă — ca să luăm un exemplu din zilele noastre — s-a constituit, deosebit de elementele luate din Machiavelli, cu împrumuturi netăgăduite din Nietzsche și Renan.

Meritul ducelui Mussolini a fost că le-a verificat în practică alcătuiind cu ele — după o pătrunzătoare cântărire a circumstanțelor — un instrument de reorganizare revoluționară, care în fața rezultatelor dobândite a stârnit admirația tuturor.

Revoluția franceză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a pornit și dânsa de la o bază ideologică, pe care i-o furnizaseră enciclopediștii și Rousseau, străduindu-se s-o aplice la structura socială, iar nu s-o aprofundeze teoretic, ceea ce ar fi abătut-o de la țel, pe lângă că ar fi reclamat cu totul un alt gen de însușiri sufletești.

Fără să fi adus contribuții efectiv noi în domeniul ideilor, marea revoluție franceză, plecând de la o țesătură de principii simple și simpatice prin conținutul lor egalitar, a întreprins cu violențele cunoscute o reorganizare socială, care a deșteptat răsunet în toate țările apăsate de strâmtimea vechilor prejudecăți. Vântul revoluționar francez s-a resimțit și peste frontiera germană, fără să poată dezlănțui totuși o mișcare similară. Ar fi fost prematur, întrucât revoluții sociale, cu țeluri umanitariste, fac în genere țările care și-au terminat perfectarea lor națională. Nu era cazul Germaniei, divizate și îmbucătățite, și este caracteristic că ideile revoluției franceze atunci când au putut declanșa și în această țară o acțiune politică — abia în urma cuceririlor lui Napoleon I — s-au tradus printr-o acțiune în direcția *naționalistă*. De altfel și mai târziu popoarele subjugate, când au ridicat steagul emancipării, s-au prevalat îndeobște, de una din ideile cardinale ale marii revoluții franceze, cu toate că doctrina ei la origine nu avea caracter naționalist.

Dar independent de ce a fost mai târziu, izbucnirea revoluției la Paris, a fost salutăată cu simpatie și-n Germania, desigur nu de guverne, dar de capetele cugetătoare

și de sufletele vibrante, dintre care n-a lipsit firește nici Kant, cu toate că nu era omul care să se devoteze triumfului practic al unor reforme sociale.

În schimb spiritul său viguros și inovator era înzestrat cu alte însușiri reformatoare: acelea cu care a revoluționat lumea ideilor filosofice, deschizând perspective cu totul noi, indicând soluții inedite, răsturnând felul comun de a vedea, de n-ar fi decât poziția generală a concepției sale „că nu cunoștințele noastre se conformează după lucrurile exterioare, ci dimpotrivă lumea din afară se dirijează după cerințele spiritului nostru“.

Filosofia kantiană nu este numai o piatră de hotar în evoluția cugetării omenesti, dar totodată reprezintă un moment hotărâtor în dezvoltarea fiecărui individ, care se dedică — permanent sau vremelnic — problemelor filosofice. Scriitorul Leon Daudet, deși revoltat față de „otrava“ pe care a turnat-o filosofia germană în sufletul francez, nu se poate opri să mărturisească impresia extraordinară și vraja profundă pe care a simțit-o la școală, la primul contact cu filosofia lui Kant. Sunt cu atât mai prețioase confesiunile sale, cu cât șovinismul său actual îl face extrem de pornit contra oricărei influențe germane.

Vorbind în scrierea sa „Les idées en armes“ (1933) de efectul celor dintâi inițieri în filosofia kantiană, L. Daudet scrie următoarele: „Mi-ar fi greu să exprim farmecul profund, atracția dificultății învinse care o aveau pentru noi aceste exerciții. Îmi părea că lumea exterioară mutându-se pe planul conștiinței, căpăta înăuntrul sufletului nostru o semnificație cu totul nouă și că aveam să pășim din descoperire în descoperire. Ne exploram ungherele și cutele noastre interioare, ca pe o țară necunoscută, înconjurată de piesaje încântătoare. Niciodată în decursul existenței n-am mai regăsit această magie, această îmbătăre, această euforie, asemănătoare numai cu beția de opium, atunci când durerea dispare ca o regină mâniaată, târând după dânsa un fâșăit de mătase“ (p. 143).

Dar deosebit de noutatea ei uimitoare, mai este de amintit la activul valorii sale și neistovita sa fecunditate.

După ce au trecut primele rezerve ce se produc în genere față de o apariție inedită, doctrina kantiană a fost îmbrățișată cu însuflețire de o seamă de capete cuge-tătoare, unele primind-o, tale quale', altele încercând s-o corijeze pe alocuri, în sfârșit altele deopotrivă de entuziaste de tezele ei fundamentale, dar mai ambițioase și mai sigure de sine, căutând să le ducă mai departe, dezvoltându-le și coordonându-le într-o mai strânsă armonie.

O serie strălucită de sisteme au descins o vreme aproape fără întrerupere din filosofia kantiană, procurând Germaniei intelectuale, timp de câteva decenii, o perioadă de înflorire filosofică, poate unică în analele tuturor popoarelor. Ar însemna mult și aceasta pentru puterea filosofiei kantiene — și totuși nu e numai atât. Mai există un fapt care se impune atenției noastre: Sistemele care au vrut să perfecționeze gândirea kantiană — cu toată slava lor zgomotoasă, s-au învechit poate mai repede, decât doctrina originală a maestrului. Nu va putea să susțină nimeni că-n opera lui Kant n-ar fi lacune, disonanțe, în sfârșit lucruri de rectificat. Cu toate acestea pe la mijlocul sec. al 19-lea, s-a cerut hotărât „întoarcerea la Kant“, la Kant cel autentic, nu așa cum trăia deformat în elaborările îndrăznețe și aventuroase ale urmașilor săi imediați. Crezul filosofiei kantiene, părea acum să aibă o formă așa de definitivă, în structura lui generală, încât nu numai că depășise cu mult filosofia precedentă, dar ținea oarecum în loc și evoluția ulterioară a gândirii. Sub imperiul unei atare impresii scriam în articolul meu: „Kant și cugetarea românească“, publicat cu prilejul bicentenarului nașterii lui Kant (1924) atât într-o revistă locală, cât și în una din străinătate, următoarele: „Mulți cugetători remarcabili, cu toate că inspirați de dânsa (de filosofia lui Kant) au căutat, sub pretextul perfecționării, s-o înlocuiască. Desigur că unele obiecții pe care le aduceau filosofiei kantiene erau juste și unele modificări, erau binevenite. Totuși e un lucru într-adevăr extraordinar: după o lungă călătorie prin

concepțiile filosofiei posterioare lui Kant, cu tot mirajul unora din ele și cu toate că uneori ele corespund mai bine cu evoluția științei și progresele experienței, te întorci ca la un adăpost mai sigur sub acoperișul sistemului lui Kant... Evoluția filosofiei contemporane pare a fi fermecată: simte că nu poate rămâne la Kant, se avântă curajoasă înainte, dar pentru a reveni, ca după o pribegie dezamăgită și obositoare, la casa părintească îndărăt“. (Studii istorico-filosofice Ed. II-a, pp. 221, 222).

Același simțământ și similare declarații a exprimat de curând filosoful francez Alain (E. Chartier) în opera sa recentă: „Histoire de mes pensées“ (1936). Indicând autorii care au contribuit la formația sa intelectuală spune: „Tre-ceam dincolo de Kant, dar totdeauna mă întorceam... Socotesc încă, drept un reformator al lui Kant, pe celebrul Hamelin... dar fapt e că reveneam la Kant, după ce am citit și recitit pe Hamelin... Și de la Hegel de asemeni am revenit la Kant“ — (pp. 137 și 138).

Totuși parcă e greu să presupui încheierea cugetării omenеști odată cu filosofia kantiană și să concepi lacunele învederate ale acestei superbe și trainice construcții ca limite ale rațiunii însăși. Neapărat vei prefera însă, decât să locuiești în edificii scânteietoare, dar fragile, să stai mai degrabă în clădirea de granit a filosofiei lui Kant, deși pe alocuri nu are întreg confortul și nu răspunde tuturor pretențiilor vremii.

Speranța în formule viitoare care să satisfacă mai complet și mai bine necesitățile de sinteză filosofică, se păstrează desigur intactă, dar s-a făcut în orice caz dovadă de uluitoarea vitalitate a concepției kantiene, prin greutatea de a fi înlocuită în decursul anilor cu o altă sinteză; sau măcar prin faptul că până astăzi nici un cugetător nu poate face abstracție în elaborările sale, de pozițiile lui Kant, ceea ce m-au făcut să caracterizez, în același articol festiv, filosofia kantiană — folosind propria ei terminologie — ca „o adevărată categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane“. (Sensul acestei defi-

niții se va lămuri mai deplin, în decursul lecțiilor ulterioare).¹⁾

Nu este poate o întâmplare că această covârșitoare creație filosofică ce domină de-un veac și jumătate speculațiile spiritului omenesc, a apărut în sânul poporului german, care și-a statornicit reputația de a avea înclinări speciale pentru meditații abstracte și adânci. Nici alte nații nu fac dificultăți esențiale să recunoască germanilor remarcabile aptitudini filosofice, dar mai ales aceștia din urmă sunt profund încredințați de amploarea deosebită a darului lor filosofic, care îi așează în fruntea tuturor popoarelor de cultură. După cum muzica germană coabază în profunzimi inefabile, tot așa s-ar petrece și cu pătrunderea lor filosofică, contestându-se altor popoare — și pe o cale și pe alta — similare posibilități. Nu e mult de când am aflat cu mirare că opera „Faust” de Gounod, se reprezintă în Germania sub numele de „Margareta”, întrucât se socotea acolo muzica franceză incapabilă a reda esența filosofică a personajului Faust, rămânând să exprime cel mult cu gingășie gângurelile amoroase și aventura nenorocită a unei fete seduse. Adâncul operei lui Goethe nu poate fi scos în evidență, o cred sincer germanii, decât numai și numai de un muzician autohton !

O revistă filosofică germană, prin pana unui profesor de la universitatea din Giessen, făcea de curând in-

1) Tot ca un semn de extraordinară vitalitate este și faptul relevat de M. Wundt — Jena, în articolul său: „Kant und der deutsche Geist” (în revista „Die Büttcherstrasse” 1 Jahrgang. 7 Heft. November 1928) că poporul german, pentru orice împrejurare și pentru orice fel de nevoi spirituale, găsește o bază în filosofia lui Kant, capabilă a proiecta mereu prin această multilateralitate o imagine nouă a siluetei filosofului: „Wenn man schon ganz überwunden glaubte — zice M. Wundt — trat er jugendfrisch in einer neuen gestalt wieder hervor und wirkte von neuem. So wird der grosse Mann zum Spiegel seines Volkes; wenn dieses selbst zu neuen Fragen fortschreitet, begegnet ihm immer wieder ein neues Bild in den Spiegel seines Werkes”.

ventarul motivelor și enumerarea dovezilor pentru care germanii sunt fără tăgadă poporul ales al speculației filosofice²⁾. Se relevă faptul că cercetările filosofice n-au fost ca la alte popoare opera unor meditativi izolați, fără contact cu marele public, ci filosofii germani fiind de regulă și profesori, au radiat cugetarea și au făcut-o un fel de bun obștesc. Poporul german e pasionat de filosofie, chiar dacă nu toți pricep subtilitățile filosofice, comportându-se totuși ca mama neînvățată care desmiardă ca pe o comoară scumpă scoarțele operei fiului cărturar, deși nu e în stare s-o citească...

Cariera de profesori a filosofilor germani le-a venit în ajutorul clarificării noțiunilor și sistematizării lor, ceea ce nu este la fel de imperios, pentru cine nu e nevoit să învețe pe alții, ci scrie în singurătatea odăii, folosind forme mai abrupte și mai puțin legate între ele. Aceasta ar fi și cauza pentru care, după autorul în chestiune, numărul gânditorilor francezi sau englezi care au scris aforistic, e sensibil mai mare decât al celor germani...

În sfârșit se mai pun în evidență cele două laturi ale filosofiei germane, deopotrivă de viguros reprezentate: temelia concretă de fapte și construcția îndrăzneată până dincolo de zările limpezi — sau, și mai cuprinzător, caracterul sintetic (hinaus über den Gegensatz !) al spiritului german, care n-o apucă niciodată într-o parte, înaintând până la paradox, ci dimpotrivă armonizează direcții opuse într-o unitate nouă și superioară, cum a fost cazul lui Kant, al lui Hegel sau și mai recent — după disciplinatul și obedientul profesor — cazul lui Adolf Hitler, care a împreunat și el într-o sinteză naționalismul și socialismul, până la dânsul adverse și ireconciliabile.

Fără să fi fost spirit sintetic german, Mussolini — fie zis în treacăt — a executat și dânsul o mirunată sinteză de tendințe contrare: Etatismul și Sindicalismul, în forma unificată a Corporatismului. Dar și opera conducătorului italian, ca și aceea a conducătorului german, ambele comprehensive, multilaterale și testimonii de dibăcie politică,

2) Hermann Glockner în articolul „Deutsche Philosophie” din Zeitschrift für Deutsche-kulturphilosophie — neue Folge des Logos — 1934.

aparțin altui domeniu decât acel curat filosofic, așa că nu se poate folosi numele nici unuia dintre ei pentru caracterizări în domeniul speculativ.

Reținem deci ideea autorului, la care adăugăm încercarea sa de explicare istorică, după care egala pasiune a filosofiei germane de temelia concretă a faptelor precum și de elanul care s-avântă în necunoscut, s-ar lămuri prin faptul că poporul german s-a format dintr-un popor de țărani legați de glie, obișnuiți cu lucrurile mărunte și atârând de rânduiala fenomenelor naturii, iar pe de altă parte dintr-un popor de năvălitori, ostași cu spiritul de aventură, cu veșnica sete de cuceriri.

S-ar putea totuși ca această fuziune între o pătură de țărani și alta de cuceritori, care s-a suprapus, să nu fie specifică numai poporului german. Mai toate popoarele moderne s-au constituit cam la fel: din cuceritori și cuceritori.

Această dualitate alternantă între simțul realității nemijlocite și un avânt către ideal, sau între ceea ce este și ceea ce am dori să fie, este mai degrabă un dualism izvoară din însăși constituția organică a omenirii și natural, cu progresul conștiinței, se pune mai mult în evidență. Și nu altul decât Kant a căutat să dea o explicație metafizică acestei dualități, acestei oscilații a omenirii, între mizeria sa pământească și între grandoarea ei divină. Ridicându-se în această căutare a genezei până la planul astronomic, Kant își imaginează — de altfel în chip plauzibil că și celelalte planete, nu numai pământul ar fi locuite. Ducându-și mai departe ipoteza, face unele considerații ingenioase asupra structurii locuitorilor de pe diversele planete. Locuitorii de pe planetele mai apropiate de soare, prea expuși la para focarului de căldură, vor fi naturi exclusiv senzuale, atașate numai de realitate. Locuitorii de pe planetele cele mai îndepărtate — scăpați de fierbințele razelor — se vor complăce în contemplarea pură a idealurilor, vor fi spirite integrale. Atât locuitorii planetelor mai îndepărtate cât și a celor mai apropiate sunt ființe omogene, nu au decât o singură natură dezvoltată exclusiv. Numai noi pământenii, fiind situați

cam la mijloc — în scara planetară, nu suntem nici simple animale, nici spirite pure, ci avem câte ceva din amândouă aceste ipostaze. După Kant această dualitate între latura sensibilă și cea rațională este organică omenirii, nu produsul accidental al unor evenimente întâmplătoare, așa că în neputință de a suprima pe una, omul trebuie să se acomodeze, râvnind a le armoniza pe amândouă într-o unitate relativă. Poate că această operă de unificare mentalitatea germană să fie mai sânguitoare, și chiar mai meșteră decât aceea a altor popoare...

În orice caz pentru a rămâne pe țărâm solid, evitând conjecturile contestabile, putem afirma deocamdată atâta: 1. Poporul german nutrește cultul pentru filosofie într-o măsură deosebită. 2. Din sânul lui au răsărit elaborări filosofice de o valoare excepțională. 3. Cu toate înrăuirile intelectuale și schimburile de idei dintre popoarele culte, filosofia germană înfățișează unele aspecte proprii, care trebuiesc raportate la caracterele etnice.

Pare învederat că o concepție filosofică cu oricâtă detașare și obiectivitate ar fi fost alcătuită, nu se poate desface cu totul nici de temperamentul individual al autorului, nici de unele trăsături naționale. Aceste tendințe instinctive își așează sigiliul — la unii mai puternic, la alții mai slab — pe opera filosofică a unui gânditor, bineînțeles fără ca dânsul să fi urmărit cu voință aceasta — așa după cum cred și chiar recomandă unii autohtoniști — căci ar fi absurd să ne închipuim că un filosof preocupat de soluționarea *justă și exactă* a unei probleme, își imparte neconținut atențiunea între examenul datelor problemei și grija de a păstra legătura cu datina autohtonă, ceea ce înseamnă să complici de bunăvoie realitatea obiectivă cu elemente din afară de dânsa și să-ți îngreșești libertatea soluționării, restrângând limitele posibilității sale³.

3) Asupra acestei chestiuni am făcut dezvoltări mai largi în articolul meu „Etnicul în filosofie” (Studii istorico-filosofice, Ed. II-a) precum și în studiul „La Nationalité en philosophie” (in *Revue Mondiale*, 15 Martie 1932).

Acestea zise, trebuie să recunoaştem coloritul național al sistemelor filosofice — ca un fapt, nu ca o țintă — și totodată să convenim că filosofia germană e în general mai îndrăzneată și mai constructivă decât cea a francezilor sau englezilor, celelalte două popoare care au contribuit cu precădere la progresele filosofiei moderne.

Dintre toți, englezii par a fi cei mai prudenți, ezitând să părăsească domeniul faptelor pozitive, chiar cu ajutorul instrumentelor celor mai sigure, cum ar fi operațiile logice. Filosoful John Stuart Mill, unul dintre cei mai viguroși reprezentanți ai pozitivismului empirist, își exprimă îndoiala că ar putea să existe un empirist consecvent, în altă țară decât în Anglia, asta fiind chestie de rasă. Și e interesantă sub acest raport critica pe care o aduce lui Auguste Comte, mare pozitivist și dânsul, dar cu nuanțe franțuzești : „Comte — zice J. St. Mill — este un autor foarte clar și metodic și își înlănțuie așa de bine ideile că adesea coerența perfectă și consistența logică a sistemului, dau iluzia adevărului... Scriitorii francezi au acest defect caracteristic : ei sunt așa de satisfăcuți de claritatea cu care concluziile decurg din premise, că renunță să mai compare concluziile cu faptele... Ei deduc politica întocmai ca și matematica, din axiome“ (Corespondența cu Gustave d'Eichtal. Scrisoarea din 8 Octombrie 1829).

Este drept că o trăsătură caracteristică a spiritului filosofic francez este utilizarea confidentă a aparatului logic, dincolo de marginile experienței concrete, ba de multe ori chiar împotriva ei. Largă folosință a metodei deductive, care pășește mai sigur decât metoda inductivă — predilectă englezilor — dar care neglijează câteodată controlul faptelor, pe care tinde a le simplifica, și după cum adaugă același Stuart Mill, nu este iluzionism periculos, numai să vezi ceea ce nu este, ci și atunci când nu vezi tot ce este. Spre deosebire deci de raționalismul francez, cugetarea engleză se ține mai strâns de indicațiile faptelor, pe care le analizează de altfel magistral, desfăcându-le una de alta, ceea ce evită confuziile și încurcăturile, așa cum s-ar întâmpla — comparația e a

fostului ministru englez John Simon, făcută la conferința dezarmării — când două trăsuri ar vrea să treacă deodată pe sub arcada unui gang, în loc să intre la rând, una câte una...

Filosofia franceză, încrezătoare în operațiile rațiunii și pasionată de unul din principalele ei produse, construcția matematică, are zborul mai larg și orizonturile mai întinse decât empirismul englez, fără a socoti fi-rește aceasta ca o regulă absolută. Totuși avântul raționalismului nu poate fi nelimitat nici dânsul, având să-și strângă aripile atuncea când ajunge în pragul regiunilor crepusculare, unde deducția logică nu mai poate să înainteze, iar conceptele logice își pierd precizia conturului.

Mai îndrăzneată decât toate se prezintă în genere filosofia germană, însuflețită de râvna sintezelor complete și a totalizărilor desăvârșite. O concepție unitară despre lume, trebuie să se ridice până la ultimul principiu al existenței, din care fenomenele să se reverse ca o cascadă uriașă — în orice caz să găsească temelile supreme ale tuturor aspectelor importante și a pozițiunii lor reciproce. O sinteză filozofică trebuie să epuizeze conținutul existenței și să-i surprindă esența ei intimă. Fi-rește o asemenea construcție depășește baza îngustă a faptelor experienței dar de la un loc e părăsită și de claritatea logică, cu stringența ei demonstrativă. Totuși opera e dusă mai departe, fie inventându-se o logică ad-hoc, fie apelându-se la intuiția poetică sau la misticismul cvasireligios.

La folosirea intuiției mistice mai ajută protestantismul, confesiunea cea mai întinsă în lumea germanică, care vine cu ideea unor planuri diferite, grație cărora nu mai sunt expuse să se ciocnească elaborările logice, raționale, cu întrezăririle supranaturale. Raționalismul catolic admite minuni dumnezeiești, care suspendă când și când cursul legilor naturii, pentru a se mai aminti oamenilor, dispuși să uite, puterea dumnezeiască, de altfel îndeajuns de dovedită prin faptul creației însăși. În deosebire de această teorie susținută și de Augustin și de Toma d'Aquino, dar care vine în conflict cu mentalitatea ști-

intifică, potrivnică miracolelor în lanțul determinismului cauzal (eu socot cochetările indeterminate ale fizicii actuale ca o criză trecătoare), doctrina protestantă aduce cauzalității naturale respectul său întreg, așezând minunile *pe alt plan* al existenței, în adâncuri sesizabile de conștiința noastră morală, unde ne împărtășim câteodată de prefaceri și iluminări neexplicabile de mecanismul înlanțuirilor naturale. Cu această manipulare de planuri diferite, se pot aduce desăvârșiri sintezei universale, cu alte mijloace decât acele ale rațiunii logice și fără atingerea drepturilor ei. Prin această separație de planuri, chiar dacă li se acordă o ordine ierarhică anumită, precum și prin sesizarea de acte creatoare care depășesc rețeaua explicării științifice, filosofia kantiană a mai primit și numele de filosofie protestantă.

Fără a ne pierde în amănunte, să reținem deocamdată ca o caracteristică fundamentală a spiritului speculativ german, tendința de sinteză, de unificare totală, cu folosirea tuturor mijloacelor și cu înfruntarea tuturor riscurilor. Această năzuință sintetică de o putere neobișnuită, se oglindește în afară, în chip destul de expresiv, chiar în topica limbii germane, susceptibilă de perioade așa de ample, care concentrează într-o unitate atâtea propoziții, încât la traducerea în altă limbă, trebuie să le tai câteodată în mai multe fraze de sine stătătoare. Dar mai interesant decât această observare oarecum laterală, este faptul că pe când la alte popoare cu spirit mai mult analitic, descompunerea unei noțiuni în elementele sale conține cheia verificării și a fundamentării sale, pentru spiritul sintetic al germanului norma adevărului nu este autopsia, ci inserarea noțiunii într-un ansamblu unitar. Ca o ilustrare a tendinței sintetice, în contrast cu cea analitică, Louis Raynaud, în opera sa „L'âme allemande” amintește de teoria lui Goethe, care explică toate culorile spectrului, ca diferențieri produse în certe condiții ale unei culori de bază, tocmai culoarea albă — în opoziție cu teoria lui Newton, care considera culoarea albă ca un derivat al celorlalte culori, ce ar alcătui com-

ponentele sale. În timp ce spiritele analitice sunt îmboldite să explice întregul din părți, acele sintetice înclină dimpotrivă să explice părțile prin întreg.

Am dat, cred, detalii suficiente deși rezumative asupra deosebirilor de tendință, care se remarcă în filosofia celor trei mari popoare menționate, deosebiri de oarecare permanență și raportabile la diferențele lor etnice.

Fără îndoială ideile circulă pe deasupra hotarelor și au existat în decursul timpului efective influențe filosofice de la popor la popor. Fiindcă ne ocupăm în special de Kant, ajunge să amintim de eporma lui înrăurire, și în Franța și în Anglia, la care așa putea să adaug și restul țărilor Europei. Iar Kant la rândul lui și-a perfectat formația sa filosofică nu numai sub influențe autohtone, ci și sub inspirația unor gânditori străini, nimerindu-se parcă anume pentru ilustrarea interdependenței supranaționale, ca unul să fie englez și altul francez.

Este totuși interesant să semnalez, ca un document în favoarea specificului etnic, că și atunci când se împrumută idei de peste hotare, ele se preschimbă într-o privință, conformându-se cu atmosfera țării unde s-au importat. Sau poate tot cu specificul etnic, care primește altoiul străin.

Este știut, și o vom vedea amănunțit la vreme, că Immanuel Kant și-a elaborat concepția sa etică, influențat de teoria lui Jean Jacques Rousseau. Totuși ideea lui Rousseau, care era de o natură mai generoasă, s-a transformat în mâinile lui Kant, în forma aspră a datoriei și a imperativului categoric. Schiller a spus cu puțină răutate — și cu mai multă exagerare — că morala lui Kant nu este decât cea a lui Rousseau, tradusă într-un stil de cancelarie filosofică. Aș crede mai degrabă, că mai presus de natura stilului și mai adânc decât ea, a jucat aici asprimea sufletului german, care cu toate liedurile și cu tot belșugul de lirism e în fond lipsit de mărinimie și de generozitate. Și nu pot să nu leg rigiditatea eticii kantiene care a eliminat fără urmă suptele ideilor lui Rousseau, de niște declarații recente —

care au făcut zgomot și au provocat chiar proteste: că germanul nu înțelege sentimentul iubirii, ci numai pe acel al datoriei și onoarei, — ceea ce a atras blamul Vaticanului în numele ideii creștine.

Explicarea etnică de mai sus e de altfel o simplă ipoteză și în orice caz nu vine cu pretenția unei explicații complete, mai ales că ținuta moralei kantiene a mai avut desigur și alte rațiuni determinante.

Cred că n-am putea să încheiem aceste considerații asupra specificului etnic, la care ne-a obligat coloritul particular al filosofiei germane — în cadrul căruia fi-rește se așează profiluri *variate* de sisteme, după temperamente, forțe și aptitudini individuale — fără a pomeni și de teoria de mare actualitate, a rasei, cu tendințele ei de a funda însușirile și potențele morale ale unui popor pe anume conformații biologice, cu caracter oarecum fatal și definitiv, rezistând, câtă vreme nu se alterează prin încrucișare, la orice fel de modificări.

Luând notă de această teorie, la mare favoare în Germania actuală — și mai ales se impunea să facem mențiune, vorbind de specificul filosofiei germane — trebuie totuși să renunțăm a completa cu dânsa afirmarea specificului etnic, de care ne-am slujit în această introducere, ca de un fapt neîndoios.

Cu toată febrilitatea cercetărilor, cu tot dogmatismul plin de încredere al ipotezelor, în sfârșit cu toate că ideea generală a unei corelații între psihic și biologic nu poate fi în esență, fără temei — totuși rezultatele sunt încă prea modeste și materialul încă prea sărăcăcios, pentru a putea trage cu nepărtinire concluzii temeinice și solide.

Ba ceea ce este și mai grav, cercetările antropologice, făcute până astăzi n-au putut scoate din circulație, a-nume constatări mai vechi, care vin împotriva ideilor rasiste, cu fizionomia lor de azi. Lăsând la o parte arbitriul ierarhiei raselor, care acordă blonzilor nordici capacități și virtuți superioare, ceea ce lasă nelămurită superba civilizație greco-romană — sau în altă ordine

faptul că Suedia, țară pură de blonzi, enumeră cu grijă în codul ei penal, tot atâtea crime și delictе, ca țările de oacheși, mediteraneeni, — vom aminti lucrurile următoare:

1. Nu s-a putut stabili până acum corespondențe certe între anume însușiri sufletești distinctive și anumite conformații biologice. Adeseori tendințe morale omogene se întâlnesc întovărășite de structuri biologice variate, și invers.

2. Individualitatea popoarelor nu se datorește atâta factorului rasial, cât mediilor deosebite care influențează și modelează o structură într-un fel anumit.

Sunt popoare cu puternică individualitate și cu pregnante caractere distinctive, care totuși biologic s-au alcătuit din mai multe tipuri de rasă.

3. Tendința de a se întemeia individualitatea psihică națională pe caractere biologice speciale, ca pe un fundament mai solid, poate fi controversată. Sunt exemple care par să arate că tipul biologic se dizolvă mai ușor prin acțiunea mediului și a ambianței, decât individualitatea psihologică. Într-un album antropologic publicat de savantul biolog Georges Lakhorsky am văzut o serie de evrei și de evreice, stabiliți în China, având tipul autentic al rasei galbene, iar alții așezați în Africa, cu tipul rasei negre, și totuși după cum, afirmă autorul ei, și-au păstrat datinile și conștiința evreiască, întrucât „s'il n'existe une race juive, il n'en est pas moins vrai qu'il existe une mentalité et un esprit juifs“ (Le Racisme pag. 3).

Iar dacă tipul biologic e mai puțin rezistent decât unitatea psihologică, — de ce s-o întemeiem și s-o asigurăm pe aceasta din urmă, prin cel dintâi?

A trece de la psihic, la biologic, nu însemnează a ajunge la un fundament mai trainic, mai ales că, în cazul da față, biologul este flotant și imprecis. Mari naționaliști, ca Mussolini, s-au mulțumit cu afirmarea hotărâtă a specificului etnic, fără a merge mai departe, angajându-se „în culoarul obscur al ideii de rasă“ expresie care i se atribuie chiar lui. Cu atât mai mult nu ne folosește

nouă în economia dezvoltărilor de față să ne încurcăm în labirintul rasist, pentru a căuta echivalări biologice dispozițiilor sufletești naționale, rămânând pentru nevoile acestui preambul, la recunoașterea că în structura spirituală a popoarelor, se găsesc pe lângă ceea ce aparține omului ca atare, unele reacții și modalități speciale de a simți, interpreta și prezenta existența.

II

Introducere

(continuare)

O introducere în filosofia kantiană nu se poate mărgini la șirul problemelor discutate în expunerea anterioară. Ea mai poate avea încă o misiune. Fără a se anticipa asupra dezvoltării amănunțite a ideilor lui Kant, ceea ce va constitui sarcina unei serii întregii de capitole, este, socotesc oportun să fixăm în conturi generale poziția filosofiei lui Kant, să-i punem în lumină dintr-o dată, valoarea ei excepțională, prin inventarul clarificărilor ei de căpetenie, față de haosul inextricabil al controverselor moștenite de la filozofii înaintași. Cu aceasta vom obține o primă caracterizare a filosofiei kantiene și cele dintâi facilități de orientare în desigurile ei adânci, odată cu imaginea sumară a filosofiei dinaintea lui.

1. Cea dintâi caracteristică inovatoare care detașează filosofia lui Kant de cea precedentă ar fi faptul că el a dat filosofiei o misiune nouă, aproape o definiție inedită. Kant desemna acum filosofiei o atribuție centrală, alta decât cea obișnuită până la el: funcțiunea critică. Pe când știința năzuiește să explice *existența*, de la Kant, filosofia va căuta mai înainte de orice, să analizeze natura și condițiile *științei*, să judece rezultatele și valoarea ei. În doctrina kantiană, filosofia nu mai are aceeași cale ca științele pozitive. Ea are o poziție aparte, un alt obiectiv. Ba se poate spune că ea parcurge în sens invers drumul urmat de științele pozitive. Știința este opera spontană a gândirii naturale, care caută să constate, să clarifice și să explice realitatea așa cum este. Filosofia este o întoarcere, o răsucire a reflecției asupra cunoș-

tiințelor noastre științifice, pentru a le explica și aprecia, pentru a judeca întinerirea, semnificația și valoarea lor. Filosofia fiind o reflecție asupra temeiurilor și valorii științei, are o funcțiune eminentemente critică și mai puțin una constructivă. În timp ce știința se va ocupa nemijlocit cu problema existenței, cu ceea ce este, filosofia se preocupă de problema valorii cunoștinței, cu ceea ce este valabil și are fundament.

Această notă nouă o imprimă Kant filosofiei pentru a fi păstrată în urmă — cu puține răzvrătiri — de întreaga gândire ulterioară. Așa că Guyau a putut face pe drept următoarea remarcă: Dacă Shakespeare ar fi trăit în urma lui Kant, și-ar fi început altfel vestitul monolog al lui Hamlet. Celebrul prinț n-ar mai fi spus: „a fi sau a nu fi“, ci mai degrabă: „a ști sau a nu ști“, aceasta este întrebarea.

Faptul că de la Kant încooze filosofia nu mai întovărășește pe același drum științele pozitive, ci se smulge din rândul lor pentru a se situa deasupra, într-o poziție de control, se oglindește foarte bine în diferitele clasificări ale disciplinelor intelectuale, ce s-au făcut de-a lungul timpului. În toate clasificările mai vechi, filosofia este pusă de-a valma cu științele exacte. La Aristotel, de pildă, filosofia este așezată alături de fizică, amândouă făcând parte din rubrica disciplinelor teoretice. La fel se întâmplă în clasificarea lui Bacon, unde filosofia împreună cu celelalte științe teoretice formează disciplinele rațiunii. În schimb vedem că de la Kant filosofia nu se mai grupează la un loc cu științele pozitive. Astfel, în clasificarea lui Auguste Comte, filosofia lipsește cu totul din ierarhia științelor. Filosofia n-are ce căuta printre științe căci ea este aceea care face clasificarea lor, și deci ea stă în afară de ele, pe alt plan. Același lucru îl întâlnim la Wilhelm Wundt. El face un tablou al disciplinelor filozofice, separat complet de cel al științelor pozitive.

Sub influența durabilă a lui Kant, filosofia se situează pe altă linie și capătă alt aspect. Ea va fi considerată de acum înainte ca având o materie eterogenă

și o funcție deosebită, de cele ale științelor speciale. *Materia filosofiei este însăși știința, iar funcțiunea ei este eminentemente critică.*

Fără îndoială, nu se poate spune că în mod absolut, Kant a fost cel dintâi cugetător care a atribuit filosofiei o funcție critică. Găsim preocupări de problema cunoștinței și la Descartes, și îndeosebi, în mod mai sistematic și mai complet la Locke, precum și la ceilalți empiriști englezi, care i-au dus opera mai departe. Cu toate acestea, Kant rămâne un începător de vremuri în conceperea filosofiei ca o critică a cunoștinței, fiindcă el a pus problema în modul cel mai judicios și mai exact, acela care a și rămas posterității. John Locke făcuse o confuzie inițială, de care se resimte întreaga sa operă critică. El a confundat condițiile logice ale cunoștințelor noastre, cu antecedentele lor psihologice. El a substituit cercetărilor asupra valorii științei, preocupări asupra genezei sale cronologice, asupra originii psihologice a cunoștințelor omenești. Desigur orice idee, oricât de rafinată și oricât de abstractă, pleacă de la senzații. Fără nici o îndoială, senzația este un punct de plecare necesar pentru gândirile cele mai subtile, dar ea nu poate fi și o bază logică, un fundament explicativ. Kant spune cu drept cuvânt, că dacă orice cunoștință omenească *începe* cu senzația, că dacă nici o cunoștință nu poate precede senzația în timp, nu înseamnă că toate cunoștințele noastre ar *deriva* din senzații. Una este antecedentul psihologic al cunoștinței, și cu totul alt lucru, fundamentul ei logic, explicativ. Degetul care apasă pe trăgaci, este desigur o condiție esențială a descărcării armei, dar nu poate explica singur explozia. Sau, luând un alt exemplu, condițiile izbucnirii unei crime pot fi multe, ca de pildă: o armă la dispoziția criminalului, întunericul propice, lipsa paznicului din apropiere, și multe altele; dar explicarea integrală a crimei, nu se poate face prin nici unul din acești factori, și nici prin toți împreună. Filosofia engleză are tocmai mania aceasta de a explica faptele mari, prin condiții mărunte, prin evenimente de amănunt. De aceea Locke și urmașii săi, confundau regulat fundamentul explicativ al unui fenomen, cu ocazia care

li dă naștere. Putem înțelege atunci de ce Locke angajează pe o pantă greșită problema cunoștinței, și totodată de ce Kant este adevăratul inovator fericit, când lasă la o parte cercetările oțioase asupra antecedentelor psihologice ale cunoștințelor — capitol de psihologie care studiază geneza, dar nu judecă valoarea ideilor — și se interesează numai de fundamentele lor necesare, de presupunerile lor logice. Ca să ne dăm într-adevăr seama de valoarea cunoștinței trebuie să vedem ce temelii logice, ce titluri valabile se pot invoca, ce garanții trebuiesc cerute pentru universalitatea și obiectivitatea științei, și apoi cum și în ce măsură aceste condiții sunt îndeplinite.

Cât despre Descartes, el a pus problema ceva mai bine, căci dânsul nu face psihologie, sau cum ar spune Kant, geografia spiritului omenesc, simplă operă descriptivă, cum a făcut pe urmă Locke, ci se întreabă de însăși legitimitatea științei, coborându-se până la supremaele fundamentări. Dar Descartes greșește și el într-o privință prin termenii în care pune problema.

Descartes nu ține socoteală de faptul că știința dovedise o mare vitalitate, că ajunsese la rezultate care nu puteau fi trecute cu vederea. El face abstracție de faptul că știința era o realitate netăgăduită, care se impunea cu puterea unui fapt, având în succesele sale legitimitatea existenței.

Descartes în loc să primească știința ca un fapt de analizat, dar ca un fapt care există, el începe prin a se pierde în îndoiala întrebării dacă știința este sau nu posibilă, dacă există sau nu. Provizoriu chiar o consideră neexistentă.

Kant procedează cu totul altfel. Și aici se vede modelul original în care pune el problema. Kant nu se întreabă dacă știința pozitivă este posibilă, căci ea există, ca realitate, ca fapt de netăgăduit. Singurul lucru de care rămâne să ne întrebăm, este cum e posibilă știința, care sunt principiile fundamentale, acele temeuri logice, care asigură trăinicia cunoștințelor noastre. Fără a pune în discuție existența științei, nu-i atribuie însă din cauza aceasta, implicit o valoare absolută, lăsând în seama exa-

menului critic stabilirea gradului ei de valoare și a semnificației sale adevărate. Fără să convină că un atare examen fie dânsul oricât de sever ar putea să conchidă că știința este o himeră — așa după cum admisesese principal Descartes, deși în practică a ajuns la alte concluzii — Kant lasă deschisă posibilitatea ca cercetarea critică să îngrădească valoarea științei, atribuindu-i una restrânsă și relativă.

Această funcțiune critică pe care Kant o impune în primul loc al activității filosofice, ce are a se ocupa mai puțin de natură, cât de știința noastră despre ea, este una din înnoirile filosofiei kantiene. De aici și denumirea de filosofie critică sau criticism, ce i s-a dat spontan doctrinei lui Kant.

2. O a doua inovare importantă care distinge filosofia lui Kant de acele precedente, privește teoria adevărului. După omul obișnuit, adevărul ar fi o copie exactă, reproducerea mintală credincioasă a unui lucru din afară, a unei realități exterioare. Spiritul nostru ar fi o simplă oglindă, o ceară pasivă, o foaie albă, o „tabula rasa“, pe care realitatea exterioară își înscrie, în imagini corespunzătoare, datele ei obiective.

Dar nu numai filosofii empiriști ca John Locke, acel care a popularizat expresia de „tabula rasa“, nu numai ei concepeau spiritul nostru ca un post de recepție și de înregistrare, dar chiar și filosofii raționaliști, îl concepeau într-o privință tot la fel. Toți filosofii până la Kant, considerau facultatea noastră de a cunoaște ca o pastă inertă în care se imprimau întocmai întipărirea venite de aiurea. Se deosebeau doar prin aceea, că pentru filosofii empiriști adevărurile ne vin din lumea lucrurilor exterioare, din lumea experienței simțurilor, pe când pentru cei raționaliști adevărurile certe ne vin dintr-o lume suprasensibilă, în cele mai multe cazuri direct de la spiritul divin.

Astfel la Platon, adevărul consta din găsirea ideilor eterne, a modelelor transcendente și incoruptibile ale fenomenelor experienței simțurilor. Spiritul nostru sesiza ideile nu printr-un act de creație spontană, ci grație reminiscenței. Ideile erau amintiri, renăscute cu ocazia ex-

perienței simțurilor, amintiri vagi ale spiritului nostru, înregistrate din lumea ideilor pure, pe care a cunoscut-o în vremea anterioară încarnării sale în corpuri materiale. Așadar spiritul găsea adevărul, nu fiindcă îl creaa din sine, ci fiindcă îl recepționase din afară, — în speță printr-o experiență transcendentă de care își amintea.

Chiar și Descartes, care atribuie rațiunii noastre adevăruri ascunse în propria sa structură, înainte de orice experiență nu concepe nici dânsul spiritul nostru ca având în domeniul adevărului o putere creatoare. După Descartes izvorul adevărilor valabile nu este experiența ci rațiunea noastră, dar le găsim acolo depuse ca într-o casetă de însuși Dumnezeu. Veracitatea divină este garanția acelor adevăruri care se înfățișează cu puterea evidenței. Avem astfel o însemnată zestre înăscută, de adevăruri dăruite de bunătatea cerească, și nu ne rămâne decât să le deosebim cu îngrijire de opiniile subiective care se nasc pe canalul simțurilor.

Kant aduce aici o schimbare de perspectivă, fundamentală și inedită. După dânsul spiritul nostru nu este o oglindă pasivă, pentru înregistrarea fidelă a unor lucruri exterioare, ci are o putere proprie de creație spontană, generatoare de adevăruri, ca un paianjen care scoate din sine firele cu care își va făuri țesătura, instrumentul său de captare. Eul nostru, fiind unul, având o unitate indisolubilă, simte nevoia imperioasă ca toate cunoștințele noastre să prezinte aceeași unitate desăvârșită. Necesitatea de bază a spiritului nostru e unitatea, și lumea experienței exterioare, ca să poată deveni obiectul nostru de cunoaștere trebuie să se conformeze acestei necesități, căci a cugeta nu este alta decât a lega reprezentările între ele, raportându-le la o conștiință unitară. Pentru a realiza unitatea cerută de natura spiritului nostru, în haosul datelor multiple, variabile și confuze, furnizate de experiență; spiritul nostru creează o serie de forme, un șirag de tipare, în care să se înserzeze materialul haotic venit din afară, căpătând astfel o formă, dobândind o ordine, o unitate. Această idee kantiană că spiritul nostru născocescă jgheaburi de colectare pentru coordonarea materialului sensibil, con-

fuz și haotic, că eul nostru inventează calapoade de organizare cu ajutorul cărora introduce armonie în multiplicitatea anarhică a datelor experienței, cu un cuvânt, că spiritul nostru se servește de forme de unificare proprii, — ideea aceasta este un bun definitiv câștigat de filosofie ⁴⁾.

Ulterior s-a mers și mai departe, pe acest drum deschis de Kant. Unii filosofi de mai târziu l-au acuzat chiar de timiditate, prin aceea că ar fi atribuit spiritului nostru prea puțină spontaneitate. După Kant spiritul nostru creaa ce e drept, dar odată pentru totdeauna, o tabelă fixă de tipare osificate, un număr neschimbat de forme și categorii rigide, imuabile. Filosofia mai nouă va considera spiritul nostru ca veșnic dinamic. Spiritul nostru caută mereu noi tipare de concretizare, creează neconținut alte calapoade mai perfecte, este într-o continuă străduință inventivă, de a găsi instrumente din ce în ce mai potrivite, pentru unificarea realului. Faptele noi, relevate de progresele experienței compromit adesea echilibrul ordinii vechi, și pentru intrarea lor în disciplină se cere inventarea de noi forme. De aceea este mereu nevoie de alte artificii valabile, de alte scheme de concentrare, mai adaptate realității, ca să cuprindem cât mai larg și să înclăștăm cât mai strâns întreaga realitate, în toată bogăția ei de nuanțe.

În orice caz, acel care a deschis drumul acestui fel de a concepe, cu puțința de a se înainta și mai departe, este Immanuel Kant. Lui Kant îi revine nepieritorul merit de a fi pus definitiv în evidență că spiritul nostru nu primește cunoștințele de-a gata, ci este creator de forme organizatoare, în procesul cunoașterii.

3. O a treia înnoire care caracterizează filosofia kantiană este însemnătatea deosebită pe care o acordă ma-

4) La început diferența de Descartes putea să apară mai mult verbală, în privința originii ideilor apriorice (la unul spiritul găsește ideile în sine, la celălalt le făurește din propriul său fond); dar încetul cu încetul diferența se accentuează: la Descartes spiritul găsea în sine idei integrale (cu formă și conținut), pe când la Kant spiritul făurește numai forme, pentru realizările unității, ceea ce evidențiază și mai tare caracterul spontaneității sale.

tematicii. După Kant, matematica este un instrument indispensabil penru promovarea tuturor științelor. Kant spune textual: Există atâta știință exactă, câtă matematică se poate aplica. Câtă vreme o lege științifică nu suportă veșmântul matematic, e vagă și neutilizabilă. Fără calculul matematic nu sunt posibile prevederile — scopul oricărei științe. Științele înapoiate sunt acele a căror matematicizare nu s-a realizat încă pe deplin.

Acest rol covârșitor jucat de matematici în propășirea științelor pozitive, fusese întrevăzut și de alți filosofi. Astfel Platon subliniase importanța geometriei. Pe fron-tispiciul Academiei sale se scria că nimeni să nu intre, dacă nu este geometru. În epoca modernă Descartes, nu numai că a preconizat o matematică universală, dar mai mult, a lucrat fecund înlăuntrul matematicii, descoperind geometria analitică. La fel și Leibniz, care a inventat la rândul-i calculul infinitezimal. Kant nu a creat nimic în domeniul matematicii propriu zise (fără să uităm ipoteza sa cosmologică) dar a sesizat mai bine decât toți predecesorii și a știut să arate în mod magistral valoarea instrumentală a calculului matematic în realizarea progresului tuturor științelor.

Această idee a pan-matematicismului, valorificată de Kant, n-a fost părăsită nici mai târziu. A suferit poate o eclipsare temporară în zilele noastre, din cauza succesului, de altfel în declin, al filosofiei bergsoniene. Ca filosofie a calității și a vieții, a evoluției creatoare, bergsonismul depreciază cantitativul inert și calculul numeric abstract, acesta fiind adaptat numai materiei moarte, dar neputincios să cuprindă bogăția de nuanțe a elanurilor vieții. În schimb în știința actuală această idee a lui Kant e considerată ca definitivă. Calculul numeric nu numai că servește să se precizeze o lege, dar e socotit ca însăși formula de boltă, cheia explicativă a tuturor enigmelor universului. În știința din timpul nostru se caută înlăturarea completă a lumii intuitive, sensibile, și se purcede la cucerirea unei lumi abstracte suprasensibile, aceea a formulelor matematice pure, considerate c-ar reprezenta fundamentul ultim, esența întregii realități. Gaston Bachelard spune în această privință că nu numai

în fizică dar până și în chimie, știință substanțialistă prin definiție, corpurile devin umbra numerelor abstracte, se volatilizează în formulele matematice pure⁵). Existența redevine, ca în vechiul pitagorism, de esență matematică.

Lăsând la o parte unele exagerări, cu care m-am ocupat altădată, ideea lui Kant că o știință este cu atât mai avansată cu cât este mai mult impregnată de matematică, aceasta fiind osatura fermă a oricărei științe, este o idee ce cuprinde mult adevăr, o idee de o viziune admirabilă, ce va rămâne. Auguste Comte, — format în afară de influența kantiană — când își întocmește scara sa de clasificare uniliniară a științelor începe cu matematica, tocmai fiindcă ea este o condiție absolută, necesară progresului tuturor celorlalte științe, un fecund instrument de investigare a întregului univers.

De altfel, importanța pe care o acordă Kant matematicii nu este fără legătură cu teoria sa despre puterile creatoare ale spiritului omenesc. Formulele matematice sunt dintre mărturiile cele mai vii ale acestei spontanei-tăți. Ele sunt tocmai formele de încadrare cele mai simple, elaborate de uzina spiritului nostru pentru a prinde într-o formulă concisă, unică, toată diversitatea realului.

4. O a patra trăsătură esențială, specifică filosofiei kantiene, e că afirmă cu tărie caracterul pur *uman* al cunoștințelor noastre. Știința pe care o avem sau pe care am putea-o avea, n-are o valoare absolută, independentă de noi, ci numai o valoare relativă, în raport direct cu capacitatea și marginile spiritului omenesc. Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, ceva care să existe în sine, ci, fiind în bună parte o creație a noastră, are o pecete omenească neștersă. Adevărul este în funcție de modalitățile constructive ale facultății noastre de a cunoaște. Noi nu putem cunoaște efectiv pe cale pur rațio-

5) „Le Nouvel Esprit Scientifique“ p. 82. — Și alte numeroase pasaje din care rezultă aceeași volatilizare a substanței în numere pure ca: „Le nombre devient un attribut, un pré-dicat de la substance (p. 79) sau: „Nous ne pouvons plus penser que mathématiquement... nous passons donc sur le plan de la pensée pure où les objets n'ont de réalité que dans leurs relations“ p. 132) etc.

nală, deductivă, ci suntem nevoiți să umplem cadrele intelectuale cu materialul primit prin simțurile noastre. Cunoștința noastră este ca un fagure de miere în care ramele sunt creația noastră, iar materialul este venit din afară. Dar noi nu putem avea decât intuiții sensibile, intuițiile suprasensibile fiind interzise facultății noastre de a cunoaște. De aceea valabilitatea cunoștințelor noastre este restrânsă la lumea simțurilor, la domeniul experienței. Adevărurile noastre nu sunt valabile decât *între* și *pentru* oameni. Niște ființe deosebite de noi, de pildă de pe alte planete, ar putea să aibă altfel constituită facultatea lor de a cunoaște, ar putea să aibă altfel de simțuri sau să-și fabriceze alte calapoade de organizare, într-un cuvânt să-și creeze *alte* adevăruri. În afară de existență așa cum ni se înfățișează nouă prin felul nostru de cunoaștere, rămân și alte posibilități de a o cunoaște. Cunoștințele noastre în raport cu realitatea, așa cum este în sine, independentă de refracția ei prin facultățile spiritului nostru, le putem compara — în cazul cel mai bun — cu ceea ce sunt hărțile geografice față de teritoriile reale. Ele sunt niște reproduceri la o scară accesibilă nouă. Știința noastră este realitatea redusă la nivelul nostru, la capacitatea noastră de a cunoaște. Singura speranță pe care o putem avea — și față de care Kant rămâne sceptic — e ca adevărurile omenești să nu fie complet izolate și complet necorespunzătoare, ci să rămână traducibile în limbajul altor feluri de a cunoaște, să fie una din versiunile valabile ale adevărului unic și etern ⁶⁾.

Dacă știința noastră e relativă, dacă e valabilă numai în cadrul speței omenești, există însă în limitele acestui cadru, adevăruri necesare și universal valabile, adică acceptate de toți oamenii și în toate timpurile. Iar Kant își dă toată silința să arate legitimitatea acestor adevăruri, să descopere fundamentele lor logice, obiective.

6) Convingerea aceasta optimistă, pe care o împărtășește autorul scrierii de față, nu este de altfel decât o mângâiere platonicească, întrucât ne lipsește posibilitatea să comparăm cunoștințele noastre, cu cele ale altor ființe, altfel organizate, și să le putem constata paralelismul.

Înainte de Kant și filosofii empiriști englezi, acei care surpau valabilitatea științei noastre, recunoșteau și ei, că din faptele experienței, individuale și variabile, printr-o generalizare precaută, se pot scoate legi generale și constante. Aceasta, fiindcă generalizarea are înainte de toate un rol vital. Dacă omul n-ar aplica învățăturile trecutului, la dificultățile prezentului și la amenințările viitorului, ar sfârși prin a dispărea. Dar când filosofii empiriști și-au pus întrebarea, de unde avem dreptul de a generaliza, n-au putut da nici un răspuns. Numai doctrina kantiană a spiritului creator de forme unificatoare a lumii experienței, numai această filosofie a putut să arate cum sunt posibile adevărurile universale și necesare. Nici un fapt nu poate deveni obiect de cunoaștere dacă nu se inserează cu necesitate în cadrele noastre de cunoaștere, generatoare de obiectivitate. Iar aceste forme tipice, aderente de structura spiritului nostru, fac tocmai cu puțință adevăruri certe și primite de toți.

5. O a cincea însușire remarcabilă a filosofiei lui Kant este faptul că el desăvârșește opera de emancipare a filosofiei moderne, de filosofia medievală, prin eliminarea completă a divinității din explicarea faptelor naturii. Toată filosofia modernă până la Kant, deși a luptat din răzputeri, nu a reușit însă să înlăture cu totul explicarea supranaturalistă, agreată filosofiei medievale. Mai ales problema valorii cunoștinței, n-a putut fi elucidată până la Kant, fără invocarea lui D-zeu. Descartes, n-a reușit să garanteze altfel siguranța cunoștințelor noastre, decât spunând că adevărate sunt ideile clare și evidente, semn că ne vin de la Dumnezeu, care nu ne poate înșela. Veracitatea divină era fundamentul ultim al valabilității ideilor noastre. Lucrul acesta se poate vedea și mai bine la un discipol a lui Descartes, Malebranche. După acesta singura realitate eficientă este Dumnezeu; El este singura cauză reală și creatoare. Lucrurile exterioare nu sunt decât *ocazii*, la care Dumnezeu ne revelează ideile adevărate. A cunoaște adevărul este a-l vedea în Dumnezeu, sediul modelelor eterne ale fenomenelor pieritoare. Viziunea în Dumnezeu, supoziție mistică și supranaturală,

este baza certitudinii cunoștințelor noastre. La fel Spinoza, asigură și dănsul că ordinea desfășurării ideilor, corespunde cu ordinea înălțurii lucrurilor, însă acest paralelism al lumii dinăuntrul cu lumea din afară, decurge din faptul că ele sunt numai două atribute ale unei substanțe unice, Dumnezeu. După Leibniz, lumea se compune din monade, care nu pot comunica între ele, ne având „nici uși nici ferestre“, iar cine asigură corespondența dintre reprezentările noastre și lumea înconjurătoare, era o armonie prestabilită, ca aceea între două ceasornice care totdeauna arată amândouă aceeași oră, — armonie prestabilită de la începutul lumii, din voința făuritorului atotputernic, care este Dumnezeu. În fine Berkeley, care nu admite existența unei lumi exterioare, aceasta fiind o simplă proiectare în afară a imaginilor noastre interioare, deosebește și el imaginile obiective, un fel de halucinații adevărate, de imaginile subiective, halucinații pure. Imaginile veridice se deosebesc de ficțiunile pur subiective prin aceea că primele sunt provocate direct de Dumnezeu, și se inserează în legi naturale care nu sunt decât moduri ale acțiunii divine asupra spiritului nostru.

Vedem deci că până la Kant, criteriul fundamental al obiectivității îl procură noțiunea de Dumnezeu, coroborată din lumea suprasensibilă pentru a ne liniști de îndoiala asupra valorii științei noastre. Iar cine renunță să o coboare, ca de exemplu Hume, acela renunță și la certitudine. Pentru prima oară Kant elimină radical noțiunea de Dumnezeu din problema siguranței științei, și caută criterii naturale, temeiuri logice firești, pentru a asigura valabilitatea cunoștințelor noastre. Kant va arăta că legile naturii nu sunt decât creații ale facultății noastre de a cunoaște. Pentru a elucida această chestiune spinoasă, Kant se ajută tot de teoria spontaneității, esențiale sufletului omenesc. Avem certitudinea că un lucru este edevărat atunci când el se integrează perfect în cadrele spiritului nostru. Criteriul adevărului este potrivirea cunoștințelor noastre între ele, înăuntrul tiparelor noastre organizatoare, aderarea lor la scheletul de forme care dă osatură lumii și siguranță științei.

6. O a șasea și ultimă caracterizare generală a filosofiei kantiene, este lichidarea înfăptuită a unor dificile probleme din filosofia modernă, sediul unor veșnice controverse generatoare de îndoială în ce privește puterile de realizare ale spiritului omenesc.

Mai întâi Kant pune capăt, într-un mod plauzibil, vestitei lupte dintre empirism și raționalism, cele două tabere antagoniste care duceau război crâncen, fără învinși și fără învingători, sau mai degrabă, cu învinși și victorioși alternativi, căci fiecare aveau deopotrivă și puncte vulnerabile și poziții tari. Empiriștii susțineau că singurul izvor de cunoștințe temeinice este experiența, pe când raționaliștii susțineau din contră că singurele cunoștințe valabile vin din rațiunea noastră. Kant găsește soluția acestui conflict ce părea fără deznodământ, într-o elegantă și adâncă sinteză, dintr-un punct de vedere nou. Din această controversă asupra originii cunoștințelor noastre, Kant va căuta să degajeze elementele valabile, și să le întrupeze într-o soluție armonioasă și mult superioară.

Ceea ce li se putea reproșa empiriștilor intransigenți, era faptul că e greu a se spune, că toată știința noastră derivă din experiență. Știința, care constă tocmai în ridicarea de la individual la general, în găsirea de legi universale, tinde la depășirea învederată a experienței. Empirismul extrem apare în contradicție cu însăși realitatea științei. Dar și raționaliștii exagerau la rândul lor, când spuneau că n-avem nevoie de experiență, și putem să construim cunoștința din simpla dialectică a spiritului nostru. În mintea noastră se pot găsi efectiv unele idei valabile care nu ne vin din experiență, dar acestea sunt simple principii, forme fără conținut material. Pornind să construim ceva cu ele, nu vom ajunge decât să stabilim contururi generale, aceea ce este sau nu este posibil, cu alte vorbe a ceea ce se poate insera sau nu în tiparele alcătuirii noastre mintale. Dar posibilul are o sferă mai largă decât realul și chiar decât posibilul concret, determinat de prezența unor certe condiții de fapt. Prin construcția pur rațională putem delimita granițele posibilului abstract, dar nu putem stabili cu nici un chip realul, — care nu e decât un caz al posibilității,

— cu un conținut precis, ce rămâne să-l constatăm în experiență⁷⁾.

Nici una din aceste teorii adverse nu era pe deplin satisfăcătoare. Iar concilierea lor într-o sinteză superioară, era imperios cerută de realitatea științei. Aproape orice cunoștință efectivă se constituia din colaborarea elementului empiric cu cel rațional. Dar nimeni până la Kant n-a reușit să arate modul cum se face îmbucătura, angrenarea celor două elemente, nimeni n-a reușit să fixeze care este contribuția rațiunii și care este partea simțurilor, în procesul cunoașterii. Kant reușește să contopească cele două izvoare de cunoaștere, într-o admirabilă teorie ingenioasă și adâncă, de o claritate desăvârșită. Analizând cunoștințele noastre el arată că putem distinge o formă și un conținut material. Materialul cunoștinței noastre vine din afară, din lumea experienței, iar forma purcede din noi înșine, este creația spiritului nostru.

Paralel cu soluționarea acestei controverse ne mai întâmpină o altă însemnată realizare a lui Kant, anume găsirea unui fundament temeinic, pentru morală. Vin ele din experiență ori din rațiune? Unii ziceau că vin din experiență, dar experiența este variabilă și individuală, ea ne arată ceea ce este, pe când normele morale sunt generale și constante, indicându-ne ceea ce trebuie să fie. Alții spuneau că morală derivă din rațiune. Dar rațiunea logică cu ajutorul căreia făurim știința — chiar dacă stabilește generalul — ne dă numai adevăruri condiționale. Dacă apare un fenomen A, urmează în mod necesar fenomenul B. Fenomenul B, este astfel condiționat de fenomenul A, sau poate și de altele, care însă când nu se produc, n-are loc nici fenomenul B. Dar normele morale nu sunt condiționale. Caracterul specific propriu al moralei, este că ea are o altă structură decât știința. Spre deosebire de știință, morală este formată din adevăruri absolute, din imperativele categorice. Iar morală este un fapt real, tot atât de necontestat ca și faptul

7) O limpede și documentată diferențiere a posibilului abstract, de posibilul concret (care nu e decât un real incomplet) se găsește în scrierea lui Verwey: „Philosophie des Möglichen“ 1913.

științei. Dar unde să găsim rădăcinile adânci, pe care s-o altoim? Cum să explicăm existența moralei? Kant ne dă un răspuns la această problemă dificilă. El va delimita pentru morală un domeniu aparte, străin de domeniul științei relative. Morala își va găsi sfera ei autonomă și absolută. Rădăcinile normelor morale se găsesc dincolo de lumea experienței și dincolo de bătaia rațiunii logice, dincolo de domeniul științei. Normele morale ne vin din lumea absolutului suprasensibil. Ele sunt un fel de trâmbe transcendentale, imperative ale datoriei. De aici înviuarea care i s-a adus lui Kant de către științifiști, că ar fi înstituit o morală mistică, cu toate că mulți oameni de știință sunt adepții acestei concepții kantiene. E indiferent că soluția s-ar datora educației primite de mic copil, de la mama lui, o femeie pioasă, care îmbrățișase „pietismul“, un superprotestantism cu vlagă împătată. Chestia valorii este independentă de chestiunea genezei, ivirea multor idei admirabile fiind adesea chestie de accident!

Astfel Kant are meritul de a fi rezolvat, într-o formă îndrăzneată și ademenitoare, problema fundamentalului moralei, în cadrul tuturor aspectelor existenței. Apoi Kant a mai găsit un domeniu aparte, independent de celelalte două, și pentru fenomenele estetice. Fenomenul frumosului — multă vreme socotit ca o cunoștință confuză, ca o formă minoră a adevărului — se deosebește atât de fenomenul de cunoaștere, cât și de normele morale. Autonom față de ele, frumosul se află la mijloc între adevăr și bine. Fenomenele estetice alcătuiesc astfel o punte, o tranziție neașteptată între sfera lumii suprasensibile, sediul normelor morale, și între lumea sensibilă, domeniul cunoștințelor științifice, despărțite printr-un abis.

Așadar Kant a delimitat pentru Adevăr, pentru Bine, și pentru Frumos, câte un domeniu autonom, silindu-se totuși să le sistematizeze, să le coordoneze într-un singur tot grandios.

Întrucât Kant a reușit să formeze cu aceste trei piscuri de munte, un singur lanț unitar, sau din aceste trei

pavilioane, un singur corp de clădire, cu galerii de comunicație de la una la alta, rămâne să vedem succesiv, în decursul și până la finele expunerii noastre.

N-am făcut până acum decît să aruncăm câteva priviri de ansamblu asupra acestui tezaur al gândirii omenesti. Adevărata valoare și însemnătate a filosofiei lui Kant, rămasă până astăzi o filosofie dominantă, nu o vom putea cunoaște decît studiind capitol cu capitol, operele capitale ale acestui gânditor genial.

III

Viața și evoluția spirituală a lui Kant.

După o uzanță veche în istoria filosofiei, deci cu oarecare șanse de a fi rațională, vom preceda expunerea filosofiei lui Kant de povestirea vieții sale. O narație biografică este totdeauna interesantă, mai întâi prin aceea că ne satisface o curiozitate firească pentru viața oamenilor mari. Este interesant să știm cum se împletește cotidianul vieții prozaice cu creațiile geniale. Apoi o biografie a unei personalități însemnate ne poate fi și de folos, fie prin povețele care se pot degaja din ea, fie prin posibilitatea ce ne-o dă ca să înțelegem mai bine opera însăși. A cunoaște viața unui filosof este a te ajuta de încă un mijloc pentru a pricepe mai bine unele aspecte ale filosofiei sale. O concepție filosofică nu este cu totul detașată de năzuințele individuale ale creatorului ei, năzuințe care izbucnesc și se reliefează mai limpede în povestea vieții sale.

Viața lui Immanuel Kant prezintă la exterior un aspect liniștit, rectiliniu, e o viață domoală de „Herr Professor“. Dacă însă, ca apariție exterioară viața sa este de o simplitate extremă, nu tot așa stau lucrurile cu evoluția vieții sale interioare, remarcabilă printr-o bogăție neobișnuită de aspecte. Kant n-a fost un geniu filosofic precoce, ca Schopenhauer de pildă, care și-a încheiat definitiv filosofia sa înainte de a ajunge la vârsta de 30 ani. Kant a elaborat încet, îndelung, cu multă răbdare și stăruință, a ezitat între puncte de vedere contrare,

și-a schimbat în mai multe rânduri concepția sa filosofică până să ajungă la exprimarea ultimă, definitivă, a admirației sale concepții originale. Kant și-a modificat „grosso modo”, după cum vom vedea de altfel, de vreo trei ori doctrina sa filosofică. De aceea evoluția gândirii lui Kant prezintă, privită în mod superficial, o înfățișare de inconsecvență, — deși obiceiul de-a se face din aceasta o învinuire, nu se adresează de obicei cugetării pur teoretice, ci aproape exclusiv activității practice. În orice caz omnirea, privind lucrurile în perspectiva lor istorică trebuie să rămână recunoscătoare peregrinărilor filosofice ale lui Kant, căci poate datorită lor a reușit să subordoneze diferite puncte de vedere, străine și adverse, într-o concepție unitară, superioară. Înainte de a sintetiza mai multe doctrine, opuse între ele, trebuie mai întâi să le cunoști temeinic pe fiecare în parte, ba mai mult, să le iei pe fiecare în serios, ceea ce nu se poate realiza mai bine decât printr-un stagiul, făcut cu convingere, în fiecare din ele.

Immanuel Kant s-a născut la 22 Aprilie 1724 la Königsberg, în condiții destul de umile. Era cel de-al patrulea copil din cele unsprezece vlăstare ale unei familii din cele mai modeste. Tatăl său era șelar. Ca o dovadă de mediul mediocru din care a ieșit Kant e faptul că la moartea filosofului, când s-a deschis testamentul, câteva din nepoatele sale n-au putut iscăli procesul verbal din neștiință de carte. Se pretinde că tatăl lui Kant ar fi fost de origine scoțiană, că ar fi venit deci din patria lui David Hume. Când Kant a devenit celebru în toată Europa, primea scrisori din Scoția și din Suedia de la persoane cu același nume, care se afirmau rude, și care bineînțeles îi cereau tot felul de ajutoare. Numai că n-au nimerit-o tocmai bine. Kant avea o fire nu prea darnică. Atunci când filosoful Fichte, tânăr entuziast al filosofiei kantiene — venit pe jos la Königsberg din Germania de Sud — găsimu-se în strâmtoare materială, i s-a adresat lui Kant să-i acorde un împrumut, Kant i-a răspuns că-i cunoaște caracterul mândru, și că nu vrea să-l pună în situația neplăcută de a nu-i putea înapoia ajutorul cerut.

Dar chiar dacă familia lui Kant ar descinde din Scoția, ramura ei stabilită în Prusia era complet germanizată. După mamă cel puțin, Kant era cel mai autentic german. Dealtfel se pare că sufletul lui Kant are mult mai multe afinități cu sufletul mamei sale. Cam același lucru se va întâmpla și cu Fichte care moștenește ceva din încăpățănarea dărză a mamei lui. Mama lui Kant era o natură cerebrală, foarte fină, cu mult bun simț, și extrem de evlavioasă. Pietății mamei sale, Kant îi mai datorește, în afară de educația morală și intens religioasă, cunoștința pe care o face de timpuriu cu Franz Schultz, un teolog distins și cunoscut. Acesta, în calitate de confesor al mamei lui Kant, făcea frecvente vizite în familia sa, și din convorbirile avute, a observat inteligența vie al celui de al patrulea copil.

Schultz a stăruit să nu-l lase familia pe acest copil promițător să vegezeze, ci să-i dea o instrucție deosebită.

Viitorul filosof în urma sfaturilor lui Schultz a fost așezat de către părinții săi la cel mai bun colegiu din Königsberg, la Collegium Fridericianum. Aici el a studiat cu mult zel, dar spre dezolarea mamei sale, nu studiul religiei îi era cel mai predilect. N-am putea spune dacă-i plăcea filosofia de pe acum, fiindcă în acea vreme, filosofia nu se predă în școala secundară. În schimb îl atrăgea în mod deosebit studiul limbii latine, și se gândea cu drag să se facă profesor de latină, bucurându-se dinainte că-și va latiniza numele în Cantius.

După terminarea liceului, Kant se înscrie la Universitatea din Königsberg, în anul 1740. Mama sa murise de vreo 3 ani și în amintirea ei, Kant se înscrie la teologie. Dar totodată s-a mai înscris și la facultatea de filosofie, audiind și cursuri de matematici. Facultatea de filosofie în Germania, până astăzi are marele avantaj că ea cuprinde și științele pozitive. Astfel se studiază filosofia în strânsă corelație cu științele exacte, lucru enorm de important pentru constituirea unei filosofii temeinice. La noi

filosofia este alăturată facultății de litere, și împinsă în sfera studiilor filologico-literare.

La Universitate, Kant neglijează cât mai mult teologia în favoarea celorlalte două obiecte de la facultatea filosofică. Acum ia cunoștință, datorită unui bun profesor, Martin Knutzen, de concepția științifică a lui Newton de care se entuziasmează. Această concepție va exercita o mare influență asupra lui Kant. Totodată, prin același profesor, devine adeptul raționalismului lui Christian Wolff, ultima figură proeminentă a filosofiei germane, dinaintea sa. Christian Wolff, dacă nu era un filosof prea adânc, era în schimb un minunat clasificator. Însă dacă talentul de a clasifica — excelent pentru anume scopuri metodice — nu este compensat cu alte însușiri mai temeinice și mai adecvate meditației rodnice, vom avea mai mult iluzia unei filosofii decât o filosofie propriu-zisă. Clasificarea se raportează la sfera noțiunilor, este prin însăși natura de suprafață, fără de rădăcini adânci în inima realului. Wolff preconiza și filosofia raționalistă, ca și Leibniz, reprezentând tendința — comodă dacă ar fi realizabilă — de a construi lumea în totalitatea ei din datele interioare ale rațiunii noastre, așa cum matematicile își construiesc adevărurile lor independent de faptele experimentale, (se tolera alături, ca o cunoaștere interioară, o știință empirică, utilă pentru verificarea deducțiilor raționale, cum ar fi *proba* la operațiile aritmetice, dar de care calculatorii deprinși, se dispensează).

Kant a început prin a se adăpa la izvoarele acestei filosofii pentru a-și potoli setea sa metafizică. Primele sale lucrări vor fi inspirate de spiritul raționalist al filosofiei wolffiene. Profesorul lui Kant, Martin Knutzen era și el wolffian, asumându-și rolul de a răspândi ideile maestrului. Totuși Knutzen l-a îndemnat pe Kant să-l citească și pe Leibniz, luceafărul filosofiei raționaliste germane, căci acesta are adâncimi de cugetare ce-au dispărut trecând prin ciurul lui Wolff. Astfel Kant nu s-a mărginit la filosofia lui Wolff, ci urmând povața lui Knutzen-a studiat și

câteva din operele lui Leibniz. Cu aceasta Kant a avut unde să-și hrănească mai substanțial, raționalismul său inițial⁸⁾.

Pentru a-și câștiga existența, Kant s-a făcut preceptor prin familie, dând lecții particulare. S-a introdus în familia grafilor Keyserling, poate din neamul din care descinde filosoful contemporan cu același nume. Unul din membrii acestei familii ne-a lăsat un portret moral foarte interesant despre Kant. Nici nu-ți vine să crezi că autorul acelor opere serioase, greoaie, masive și poate chiar cam pedante, este același Kant, care în societate era un om încântător, cu o conversație sprintenă, plastică și spiritală, cu formele pitorești și pregnante, având totdeauna atenții delicate față de gingășia sexului frumos. Contrar altor filosofi abstracți, stângaci în ciripeala saloanelor, Kant era pretutindeni, pentru a folosi o expresie cunoscută, o adevărată grădină de om. Kant a iubit viața de societate și-i plăcea mai ales conversația la msă. Mai târziu, când situația materială îi era asigurată, el nu se așeza la dejun fără invitați — al căror număr varia între 8 și 12 persoane, — și cum a rămas celibatar,

8) În magistrala «Geschichte der neuen Philosophie» a lui Windelband, autorul vorbind despre Wolff, notează printre schimbările retrograde făcute de dânsul, în concepția marelui său înaintaș, și următoarea: Pe când Leibniz, caracteriza ideea de forță, ca fiind de natură *psihică*, Wolff, așezând și dânsul la temelia fenomenelor fizice, în consonanță cu savanții, noțiunea unei forțe active și nespațiale, refuză totuși să o identifice cu activitatea suflătoare. (Vol. I. p. 523)

Este adevărat că prin aceasta Wolff, face un pas înapoi, punând la baza corpurilor materiale o «qualitas occulta», fără conținut concret. Rămâne astfel neîndoișor că filosofia sa pierde în adâncime, pe planul metafizic. Totuși, înlăturând completarea spirituală a lui Leibniz (fără a pune în locu-i nimic concret, ci numai o entitate abstractă), poate că a vrut să înlăture cel puțin o întregire pripită, indicând totodată, cu acea noțiune de forță, existența unei realități mai adânci, dincolo de planul concret al fenomenelor experienței. Neputând să determine deocamdată acea realitate în mod pozitiv, teoria sa măcar pregătește o cunoștință mai profundă, îi servește de indicator, iar mai târziu de verificare. Acești cugetători care făuresc noțiuni abstracte (Wolff le împrumutase de la știința exactă) și care se mărginesc a contura realități nesesizate intuitiv, contribuie și dânsii la spargerea tunelului din cealaltă parte.

se interesa personal la bucătărie, ca oaspeții săi să fie cât mai bine serviți. Kant singur a spus cândva că un filosof nu-i bine să stea singur la masă, căci nu trebuie să piardă o ocazie așa de nimerită pentru a-și verifica ideile cu alții.

Deși om de societate și de bună dispoziție, lui Kant însă nu i-a plăcut deplasarea. Nu s-a dezlipit toată viața de colțul său provincial. Unii spun că n-a ieșit niciodată din Königsberg, alții îi acordă doar scurta vizitare a unor împrejurimi apropiate. Filosoful a văzut cu vivacitatea închipuirii, tot ce-ar fi putut să perceapă călătorind. Printre cursurile sale variate, în stare să constituie o adevărată enciclopedie, Kant va preda odată, la debuturile sale universitare, și geografia. Ca profesor de geografie Kant înfățișa auditorilor săi, în descrieri verbale, tablouri atât de concrete, zugrăviri atât de plastice și de sugestive, încât un englez ascultându-l și văzând precizia minuțioasă cu care prezenta monumentele din Londra, l-a întrebat de câtă vreme n-a mai fost prin capitala Angliei, rămânând de sigur nespuse de surprins, când a primit de la Kant răspunsul că n-a văzut-o niciodată. Kant n-a avut măcar curiozitatea să vadă odată marea, deși aceasta era la o depărtare de câțiva kilometri de orașul său de reședință. Numai că spre deosebire de atâția care cutreeră lumea, fără ca nimeni să ia notă de existența lor, Kant care nu s-a deplasat nicăieri, a ajuns pe buzele tuturor și a făcut țările să vină până la el. Puterea circulatorie a razelor geniului l-a purtat prin lume și a pus lumea în mișcare, făcând pe atâția entuziaști, și nu sub forma banală a unei întoarceri de vizită, să se îndrepte spre Königsberg ca să-l audieze și să-l vadă pe profesorul Kant. Atunci când a ajuns celebru, a devenit punctul de atracție al orașului său de reședință.

Prima lucrare a lui Kant este „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (Păreri asupra adevăratei aprecieri a forțelor vii) apărută în 1749. Este interesantă prin tonul cu care Kant ar vrea să-și afirme de pe acum o atitudine proprie față de teoriile anterioare.

În anul 1755 când avea 31 de ani, Kant face să apară o scriere de geniu, o lucrare de mecanică cerească,

de amploare filosofică, fără a fi filosofie propriu zisă, căci în acest ultim domeniu, dânsul a evoluat încet și a ajuns târziu la înfiriparea unei concepții cu adevărat originale, de-abia la vârsta de 57 de ani. Fără avantajul longevității Kant n-ar fi avut putința să-și creeze în istoria cugătării un loc atât de excepțional, — un caz oarecum asemănător, ca al marelui său compatriot de mai târziu, mareșalul Hindenburg, care fără longevitate, și-ar fi îngropat amintirea în colbul arhivelor militare. Opera apărută în 1755 poartă titlul „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. (Istoria naturală și teoria cerului), unde se tratează despre originea mecanică a universului, după principiile lui Newton.

Kant caută să explice în mod natural geneza corpurilor cerești. În timpul evului mediu fenomenele cerului se explicau prin intervenții supranaturale, în ultimă instanță prin divinitate. Newton, sub a cărui înrăurire directă se află Kant, arătase că toate corpurile cerești, cu mișcările lor în spațiu, sunt supuse unei legi naturale, legea gravitației. Dar Newton se oprește aici și nu abordează problema originii, eliminând-o, sau convenind că lumea sub aspectele ei de astăzi a ieșit întocmai din mâinile lui Dumnezeu. Kant vrea să meargă mai departe căutând să-l completeze pe Newton. El nu crede că universul va fi avut de la început aceeași structură, fiind convins că lumea așa cum este azi, s-a născut dintr-o fază anterioară. Kant vrea să explice geneza naturală a cosmosului prin derivarea lui mecanică dintr-o formă anterioară, fără să mai aibă nevoie de intervenția divinității. Kant imaginează pentru această explicare o ipoteză îndrăzneată, cunoscută îndeobște astăzi sub numele de teoria Kant-Laplace. Lumea actuală s-a născut în mod mecanic dintr-o nebuloasă haotică, primitivă, înzestrată cu o mișcare rotativă, din care s-au desprins pe rând, datorită acestei mișcări de rotație porțiuni de materie, sorii cu planetele lor, formându-se astfel din ce în ce, dar păstrând în liniamentele fundamentale mișcarea inițială de învârtire. Cu 50 de ani mai târziu Laplace, fără a cunoaște lucrarea lui Kant, nepusă în comerț, elaborează și el o ipoteză similară în

opera sa „Exposition du Système du Monde“. Între aceste două îndrăznețe teorii asemănătoare, izvorând din două capete de geniu, ce s-au întâlnit pe calea adevărului existau însă și unele deosebiri. Teoria lui Kant era mai ambițioasă, — se ocupa de univers în totalitatea lui, vorbește despre un „Mittelpunkt der ganzen Schöpfung“, în timp ce câmpul lui Laplace e mai restrâns, mărginindu-se numai la sistemul solar. Apoi în afară de aceasta, după ce Laplace explică geneza mecanică a sistemului solar, se silește să arate în urmă că odată creat, sistemul solar se va bucura de o stabilitate eternă, că nimic nu va putea să-i năruie echilibrul său definitiv. Kant pare însă a inclina spre părerea că după cum sistemele s-au născut din haos, se vor reîntoarce în haos. Această ultimă idee — schițată și în antichitate — anticipază teoria lui Spencer după care evoluția și disoluția se alternează la infinit. Este teoria reîntoarcerii veșnice, după care șirurile de fenomene se vor repeta identic, la nesfârșit, în aceeași ordine, trecând de infinite ori prin aceleași stări, ca un pendul perfect, înzestrat cu o mișcare perpetuă⁹⁾).

În opera de mecanică cerească, de care vorbim, Kant ne dă, pe lângă teoria generală a nașterii naturale a corpurilor cerești, și o mulțime de viziuni de amănunt, pline de adevăr, de altfel confirmate mai târziu. Astfel Kant afirmă că planetele cunoscute pe atunci nu sunt singurele

9) După ce părea să nu accepte năruirea globală a cosmosului, ci numai a unor sisteme izolate, înlocuite însă aiurea de alte creații, care compensează paguba: «Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verschlungen; dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in andern Himmelgegenden neue Bildungen zu verichten und den Abgang mit Vorteilen zu ergänzen», Kant ajunge totuși, în același capitol, să creadă, că până la urmă «die Periode herannahen, die auf gleiche Weise das Grosse System, darin die Fixterne Glieder sind, durch den Verfall ihrer Bewegungen in einem Chaos versammeln wird». Dar acesta nu e decât un proces de întinerire, natura reînviind ca Phoenixul din propria-i cenușă, și reîncepând creațiile sale nesfârșite. (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Cap. VII în: *Vorkritische Schriften von Im. Kant* Herausgabe Dr. Artur Buchenau, Vol. I, pp. 317—325).

existente. Și într-adevăr, după câțva timp, Kant fiind încă în viață, astronomul Herschel a descoperit planeta Uranus, iar nu mult după moartea filosofului, Leverrier a mai sporit șirul planetelor, prinzând în lentila lunetei pe Neptun. Aceste vederi pătrunzătoare a făcut pe mulți oameni de știință ca Helmholtz, de pildă, sau Dubois Reymond, să facă din vocația pentru științele exacte adevărata aptitudine a lui Kant și să regreta că el n-a continuat să lucreze statornic în lăuntrul științei pozitive. Pe de altă parte alții vor susține că și această lucrare, vădește mai puțin o mentalitate științifică, de migăleală precisă, ci tot o aptitudine de sinteză filosofică, de largă îmbrățișare a lucrurilor, pe partea lor adâncă și latura lor generală. Părerea e întărită și de faptul că deși au rămas de la Kant și caietele unor cursuri universitare de matematică, ele nu par tocmai bogate și mai ales nu conțin urme de invenții personale, de matematician creator, așa precum fusese un Leibniz sau Descartes, sub raportul acesta vădit superior lui Kant.

Aceste constatări oneste s-au făcut chiar la bicentenarul lui Kant, din anul 1924, în volumul festiv al revistei germane „Kantsstudien“, consacrată îndeobște, în orice caz cu precădere studiului inepuizabil al moștenirii kantiene. Este interesant de remarcat că volumul în chestiune conținea mai puține omagii exprese, cât formula rezerve și critici adesea severe. La noi ar apărea cu totul deplasată o atare atitudine la o comemorare, poate fiindcă valorile noastre sunt prea fragile și ar fi primejdie ca zguduite, să alunece după pedestal. Altfel e situația cu figura lui Kant. Oricât ar fi de forfecat de critici mai mult sau mai puțin obiective, gloria lui rezistă cu putere, înfruntând valurile veacurilor, fără urmă de întunecare.

Opera de mecanică cerească a lui Kant nu și-a produs însă efectele scontate, dintr-o cauză accidentală: editorul său a murit pe neașteptate, iar din cauza datoriilor, cărțile au fost sechestrare. Scrierea lui Kant, deși imprimată, nu s-a putut răspândi.

Pentru a-și croi o carieră universitară — mulțumindu-se momentan c-o abilitare ca privat-docent — Kant

a remarcat alte opuri, de mai mică anvergură: o broșură în limba latină asupra focului, în anul 1755 „Meditationum quarundam de igne succinta delineatio“, (Încercare sumară asupra câtorva meditații despre foc), precum și alte două disertații, tot în limba latină, după obiceiul de atunci: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae, novo dilucidatio“ în 1755, (Noua explicare a primelor principii ale cunoștinței metafizice), iar anul următor 1756 — după abilitare — tipărește „Monadologia Physica“, „Metaphysicae cum Geometria Junctae Usus in Philosophia Naturali“.

Aceste două lucrări filosofice, pe care Kant mai târziu, n-a mai voit să le retipărească (de altfel ca pe toată opera sa anterioară datei la care își încheagă concepția sa *originală* îl mențin tot pe liniile raționalismului wolffian, deși par a germina de pe acum unele tendințe independente și mai cu seamă dau la iveală un fel de accent personal, prevestire de emancipare, care nu va întârzia. Kant ar voi să creadă înainte, că natura n-ar cuprinde nimic în plus, peste țesătura ei rațională, ceea ce ne-ar face în stare să construim existența concretă, în mod curat dialectic, pe cale pur deductivă, fără ajutorul indispensabil al experienței. Dar educația sa newtoniană și desigur comprehensiunea spiritului său, îi arăta imperios pe de altă parte că existența este un *datum* inițial, pe care reflecția îl presupune, și deci nu-l poate deriva din procesele ei abstracte, ca o urmare logică a exigențelor principiului de contradicție ¹⁰⁾.

În „Monadologia physica“, autorul, fără a arunca hăturile doctrinei lui Leibniz-Wolff, pregătește totuși prin concepția dinamică a materiei, explicată genetic dintr-un joc sau un echilibru de forțe ¹¹⁾, distingerea tranșantă dintre opoziția logică și opoziția naturală, pe care Kant o va prezenta apăsător în lucrarea sa de mai târziu (deși tot din

10) Vezi: Novo Dilucidatio. Prop. VI. Corollarium în „Vorkritische Schriften“. I. p. 299.

11) „Monadologia physica“. Secția I. Vorkritische Schriften I pp. 489—495.

perioada dibuirilor): „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“. În această lucrare, apărută în 1763, Kant dezvoltând ideea indicată în Monadologia fizică, subliniază că, pe când în domeniul logic pur, conceptele raționale contradictorii, se distrug reciproc, se anulează unele pe altele, — în domeniul naturii concrete, două forțe opuse nu se nimicesc una pe alta, nu se scufundă reciproc în neant, ci dau o rezultantă reală, un echilibru, a cărui formă tipică este lucrul în repaos. Cu această constatare, se vedește structura eterogenă a naturii reale, față de aparatul nostru logic și deci imposibilitatea unei derivări integrale a existenței concrete, din dialectica rațiunii ¹²⁾.

Ideea aceasta îl va câștiga pe Kant tot mai tare și se va convinge deplin că realitatea se complică pe măsură ce coborâm de la schemele abstracte ale logicii la varietatea plină de sevă a lumii sensibile, iar disonanța se constată de la primii pași ai coborârii în concret. Chiar o noțiune schematică, un cadru fără substanță cum este de pildă spațiul, tot prezintă o diversitate diferențiată, are un *sus* și un *jos*, *dreapta* și *stânga*, așa că nu poate fi explicat în aspectele sale concrete, din noțiunea vagă de diversitate pură, așa după cum încercase Wolff, în stăruința sa neobosită de a construi concretul, din scheme totdeauna mai abstracte.

Ar mai fi să menționăm tot în legătură cu scurta lucrare „Monadologia physica“, o altă tendință importantă care se pune în evidență la Kant: aceea de-a concilia teorii opuse, în speță teoriile lui Leibniz și Newton (maestri egal de prețuiți de Kant) servindu-se de sistemul planurilor diferite. De pe acum Kant folosește, într-o chestie limitată, deși cu mari repercusiuni filosofice, armonizarea teoriilor prin așezarea lor pe planuri deosebite, conchizând că cele două concepții au amândouă dreptate, fiecare la alt nivel și din alt punct de vedere.

12) Problema este pusă chiar din primele rânduri ale studiului în chestiune. Vezi „Vorkritische Schriften“. II. p. 209 și următoarele.

Să ne întoarcem iarăși la cariera exterioară a lui Kant, care odată abilitat privat-docent, primește însărcinarea să țină o mulțime de cursuri variate, de logică, matematică, geografie, antropologie și încă altele.

După cum Kant era un adevărat om de societate, mai era și un admirabil profesor. Nu-și citea lecțiile, ci le rostea liber cu voiciunea lui de spirit și cu talentul său plastic. Kant știa să-și seducă într-atât auditorul, încât deși își ținea cursurile la ore foarte matinale, între 7 și 9 dimineața, totuși, cu toată ora ingrată, sala era plină de un public niciodată săturat. Se spunea că odată unul din ascultători, e vorba de faimosul Herder, entuziasmat de modul magistral de expunere al lui Kant, i-a versificat una din lecții. Kant măgulit de acest lucru, a citit versificarea, publicului auditor, în lecția următoare.

După cum la epoca aceasta Kant ținea cursuri eterogene ca specialitate, tot așa scria în această vreme și broșuri extrem de variate ca și cuprins. De multe ori era îmboldit să scrie despre subiecte de felul acesta: cauzele cutremurelor de pământ, teoria vânturilor și chiar asupra migrenelor.

Să vedem în ce stadiu de evoluție se găsesc în acest timp concepțiile filosofice ale lui Kant. După 1762, Kant se deslipește clar de raționalism pentru a se apropia de concepția opusă, empirismul. Lucrul acesta se vede destul de lămurit dintr-o serie de lucrări pe care le dă la lumină. Astfel avem: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“, 1762 (Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice). În această lucrare el începe să-și arate în chip mai vădit neîncrederea sa în raționalism și în puterea fertilității sale. Apoi scrie studiul despre care am mai vorbit incidental: „Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen“, 1763 (Încercarea de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative). Apoi o altă broșură: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“,

1763. (Singura bază posibilă pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu). În sfârșit în același an, ca răspuns la o temă propusă de Academia din Berlin, scrie: „Über die Deutlichkeit der Grundsätze den natürlichen Theologie“.

În aceste patru lucrări menționate se vede cum Kant își pierde definitiv încrederea sa în puterea excesivă a rațiunii noastre. Ceea ce făcuse din Kant un îndărătnic adept al raționalismului era mai înainte de toate dorința lui puternică de a rămâne posibilă metafizica, la care ține orice filosof adevărat. Setea metafizică, lacomă de absolut, el n-o poate potoli cu datele relative ale lumii experienței, și atunci nu părea altă ieșire decât ca speculațiile suprasensibile să fie posibile, acordându-se rațiunii noastre puțința de a pătrunde și cutreiera în transcendent. Apoi Kant mai simpatiza raționalismul cu întrezăririle lui metafizice, fiindcă datorită educației sale dorea din tot sufletul să găsească fundamente temeinice, nezdruclinate, pentru legile morale, care — crede el — nu pot fi eficace fără un sprijin transcendent. Metafizica și mai ales morala îl împinseseră deopotrivă la supraevaluarea puterilor rațiunii.

Kant este însă nevoit să părăsească raționalismul pentru motive puternice, ceea ce începe să se vadă din cele patru opere din această epocă. În prima lucrare despre figurile silogismului, Kant arată că numai o singură figură este îndreptățită, celelalte trei fiind simple acrobații stericile. În lucrarea sa „Deutlichkeit der Grundsätze“, Kant explică pentru ce nu se pot asimila matematicile cu metafizica. Matematicile sunt o știință pur rațională, complet independentă de orice experiență, pentru că ele își construiesc singure obiectul, pe când acel al metafizicii este dat din afară, e vorba de faptul existenței pe care nu-l putem construi pe cale deductivă. Realitatea concretă a cărei întregă bogăție de aspecte vrea s-o cuprindă metafizica în speculațiile sale nu poate fi zămisliată în întregime de operațiile rațiunii noastre. Acest datum al existenței, rațiunea noastră trebuie să-l primească din experiența sim-

țurilor, ea nu poate face decât să-l constate, să-l clarifice și să-l explice. Dacă mai adăugăm faptul că matematica se servește în construcțiile sale de figuri și scheme, de simboluri abstracte, înțelegem și mai bine că metafizica nu poate întrebuița metoda matematicii¹³). O metafizică pur raționalistă, matematică, ce urmează să deducă toată realitatea, more geometrico, din conceptele rațiunii noastre, nu este posibilă. Divorțul este astfel introdus fără rețențe împotriva concepției raționaliste tradiționale.

Tot așa de interesantă din acest punct de vedere este și cea de a treia broșură din această epocă. În această lucrare Kant atacă cu toată vigoarea argumentul ontologic, argument inventat de călugărul Anselm, pentru ca apoi să facă o frumoasă carieră dialectică, străbătând triumfător toată seria raționalistă, cu Descartes, Leibniz, Spinoza, — ba chiar reapărând din vreme în vreme și după critica hotărâtoare făcută de Kant. În broșura menționată, Kant examinează minuțios acest argument, care susține în esență, că ideea de Dumnezeu, fiind ideea unei ființe perfecte, decât care nu se poate alta mai perfectă, implică în ansamblul însușirilor sale și *atributul existenței*. O idee despre Dumnezeu, care n-ar implica și atributul existenței, n-ar fi ideea unei ființe perfecte, ce nu poate fi depășită. Deci Dumnezeu există, Kant observă implacabil că logic predicatul exprimă însușirile subiectului, dar niciodată existența lui de fapt, care trebuie presupusă de mai înainte. „Atunci când subiectul nu este deja presupus ca existent, rămâne neprecizat la un subiect real sau numai posibil... Existența ca atare nu este un predicat... Când zic : Dumnezeu este existent, am aerul că am exprimat raportul unui predicat la un subiect... însă la drept vorbind, această afirmație înseamnă : o existență efectivă este Dumnezeu, adică unui lucru care există îi aparțin acele predicate pe care noi le așezăm sub eticheta : Dumnezeu“¹⁴).

13) Kant, „Vorkritische Schriften“. II, pp. 177, 17, 79 etc.

14) Idem. II, pp. 78, 19.

Întrucât Kant trece în lotul subiectului, ceea ce argumentul ontologic socotea că aparține predicatului, Cassirer s-a simțit îndrăgostit să afirme că în demonstrația lui Kant „nu Existența este un atribut al lui Dumnezeu, ci Dumnezeu devine un atribut al existenței“¹⁵), — expresie pitorească, dar care firește nu trebuie luată „ad litteram“, deoarece în studiul lui Kant, deși la analiza lumii reale se găsesc atributele divinității : unitate, eternitate, imovibilitate, totuși Dumnezeu nu este o constatare empirică, ci numai *dedus* din spectacolul lumii, fiind sugerat firește de prezența atributelor de mai sus. Acesta înseamnă că Immanuel Kant nu respinge cu totul argumentul „a posteriori“, care deduce pe Dumnezeu, din lumea experienței noastre, argument acceptat și de unii mari empiriști, ca John Locke. Totuși spiritul riguros al lui Kant nu este deplin mulțumit de acest argument „incapabil de siguranța matematică“¹⁶), și ascultând de glasul raționalist încă treaz în sufletul său, crede că poate ajunge mai cert la Dumnezeu, pornind nu regresiv, de la realitatea concretă, ci plecând de la ideea mai vagă de „posibil“, care ar conduce dialectic, nu la o realitate contingentă, ci la una absolută și necesară¹⁷). E o demonstrație din aceeași familie cu argumentul ontologic — trecerea dialectică de la posibil la real — pe care Kant o va părăsi mai târziu, în opera de maturitate. Deocamdată, spiritul său luptă între tendințele empiriste și vechiul său crez raționalist, care încă îl reține cu puteri îndătinăte, și care îl face să încerce un nou argument ontologic, de valoare efemeră, pentru a înlocui pe cel tradițional, la

15) „Das Erkenntnisproblem“, II, p. 594.

16) „Vorkritische Schriften“, II, p. 169.

17) Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkbare gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig“ (87). Mai departe procesul dialectic ajunge la următoarele stabiliri : „Das notwendige Wesen ist einig“ : „Das notwendige Wesen ist einfach ; „Das notwendige Wesen ist unveränderlich und ewig“ ; „Das Notwendige Wesen enthält die höchste Realität. (pp. 88—92). Cu aceasta se conturează mai toate însușirile lui Dumnezeu.

a cărui ruină, broșura lui Kant contribuie în chip zdrobitor. În timp ce partea pozitivă a acestui studiu, oferea raționalismului un ajutor vaporos și vremelnice, în schimb partea negativă îi surpa una din coloanele pe care se rezemase mai temeinic și mai confient.

Simptomele de emancipare ale lui Kant, de raționalism, și îmbrățișarea doctrinei adverse, empiriste, se arată tot mai numeroase, pe măsură ce înaintăm. Ca o culme fosforescentă a epocii empiriste, avem opusculul cu ușoare tonuri de pamflet. „Traume eines Geistersehers erläutert durch Traume der Metaphysik“. 1766 (Nălucirile unui vizionar luminate prin visele metafizicii). Este o diatribă sprintenă și spirituală, lucru rar la stilizarea lui Kant, împotriva lui Swedenborg, un suedez de mare notorietate, care practica spiritismul și credea că are vițiuni din lumea supranaturală. Kant contestă comerțul cu spiritele și spune că pentru a avea legături cu ele să așteptăm să facem parte din lumea lor, adică să ne săvârșim din viață¹⁸). Cu această ocazie Kant dă o nouă lovitură raționalismului. După concepția raționalistă, criteriul adevărului, garanția veracității era coerența și ordinea ideilor. Kant arată că de multe ori plâsmuirile fantastice, nălucirile, pot fi prezentate într-o formă perfect coerentă, care să satisfacă toate pretențiile de ordine ale rațiunii noastre, și totuși fanteziile acelea rămân fantezii. Înălțuirea logică a unui material experimental nu este mai rațională decât a unui fictiv¹⁹). Deci criteriul adevărului faptic nu poate fi rânduiala logică, ordinea înălțuirilor de idei, ci împrejurarea că ceva ne este dat în experiență. Ceea ce se află în afara experienței nu poate fi demonstrat, nici ca adevărat nici ca neadevărat. Astfel Kant ancorază la teza empiristă ortodoxă, îngăduind me-

18) „Wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen und Begriffe von denen uns noch verborgenen Kräften in unserm denkenden selbst belehrt werden“. („Vorkritische Schriften“, II, p. 388).

19) „Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist“. Idem, p. 387).

tafizicii numai dreptul de a face teoria experienței și a trage limitele științei.

Se pune întrebarea ce l-a făcut pe Kant să treacă la empirism? Mai întâi se poate aduce ca motivare influența covârșitoare exercitată asupra gândirii lui Kant de teoriile lui Newton, care se întemeiau pe observații și pe experiență și care într-o zi trebuiau să pretindă o înrăurire și asupra cugetării sale critice. Dar se poate vorbi și de alte influențe. Sunt câteodată unele cazuri curioase când oamenii mărunți pot influența oameni mai mari, păstrând un loc în istorie doar pentru această influență. Acesta este cazul profesorului Crusius care în acea vreme combătea neobosit raționalismul lui Wolff arătându-i toate lacunele. Se pare că acerba campanie dusă de Crusius împotriva filosofiei wolffiene a lăsat urme destul de adânci în spiritul lui Kant. Crusius arată că rațiunea noastră nu poate construi realitatea concretă, nu ne poate înfățișa lăuntru intim al lucrurilor exterioare. Rațiunea noastră nu poate decât să stabilească raporturi, relații între realități, dar realitățile trebuie să ne fie date în experiența sensibilă. Apoi rațiunea cu deducțiile ei nu poate decât să contureze liniile posibilului, nu poate intra adânc în lumea lucrurilor. Și niciodată din posibil nu vom putea deduce realul. Posibilul nu poate fi generator de real fiindcă posibilul presupune realul, care este și mult mai bogat. Un lucru nu este posibil la un moment dat, decât atunci când condițiile sale de existență sunt deja date, sunt reale²⁰).

Se mai pomeneste pentru a se explica conversiunea lui Kant la empirism, de influența hotărâtoare a lui David Hume, prototipul filosofului empirist care a tras ultimele consecințe ale acestei doctrine. După David Hume, tot ce depășește datele experienței, este fără nici o valoare. Și Kant va susține același lucru în această epocă a gândirii sale. Cunoștințele noastre valabile se reduc la faptele experienței. În privința influenței lui Hume există

20) A se vedea Cassierer, „Das Erkenntnisproblem“ II, pp. 527—534, 548—551, 592—599 etc.

o oarecare controversă. Unii comentatori ai gândirii kantiene — ca Beno Erdmann — tăgăduiesc această influență sub pretextul că Hume nu putea fi citit de Kant, care nu cunoștea limba engleză. Dar chiar dacă Kant nu a citit marele tratat al lui Hume, a putut citi însă eseurile lui, care erau traduse. În afară de aceasta, Kant singur declară că acela care l-a trezit din somnul său dogmatic, din ațișeala raționalismului tradițional, a fost filosoful englez David Hume. „Mărturisesc fără înconjur, amintirea lui David Hume a fost ceea ce, acum mulți ani, mi-a întrerupt întâia oară somnul meu dogmatic și a dat cercetărilor mele pe tărâmul filosofiei speculative cu totul altă direcție”²¹). Multe puncte din filosofia kantiană nu pot fi înțelese bine dacă nu plecăm de la ideile filosofului englez.

O altă influență extrem de importantă din seria influențelor mărturisite de însuși Kant este aceea a filosofului și literatului francez, Jean Jacques Rousseau. Acesta l-a făcut să înțeleagă pe Kant cum se poate întemeia o morală fără de suportul metafizicii; că putem găsi în însăși conștiința noastră destule elemente pentru găsirea adevărului moral. Odată cu posibilitatea întrevăzută de Kant de a stabili o morală certă fără speculații transcendente, care să-i servească de bază, pe care să-și bazeze autoritatea, se spulberă cu totul atașamentul său pentru raționalism. După propria confesiune a lui Kant, Rousseau i-a revoluționat din adâncime sufletul. Și a fost pare-se o dovadă de admirație aparte, faptul că în biroul lui Kant cu ziduri neornamentate, nu se afla decât portretul acestui gânditor francez.

21) „Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va purta înfățișa ca știință”, trad. M. Antoniadă, București, 1924, pg. 20.

IV

Viața și evoluția spirituală a lui Kant.

(urmare)

Am văzut din lecția trecută cum Kant pășește într-o a doua etapă a evoluției sale spirituale cu îmbrățișarea empirismului. Conversiunea lui Kant la doctrina empiristă, se cristalizează într-o serie de lucrări, legate de vremea când era privat-docent la Universitatea din Königsberg. Desigur ambițiile firești ale lui Kant nu se puteau mărgini la gradul precar al docențurii. El caută să ajungă profesor de un rang mai înalt, fără ca multă vreme să izbutească.

După trei ani de la abilitarea ca docent, se face vacantă catedra de logică și metafizică de la Universitatea din Königsberg. În momentul acela Prusia era ocupată de Ruși, și Kant a trebuit să ceară catedra vacantă de la generalul rus care comanda armata de ocupație. Dar competența generalului în materie de filosofie, l-a făcut să-i prefere lui Kant pe un oarecare Beck, căruia îi acordă catedra, iar Kant rămâne mai departe ca simplu docent. Între timp i s-a oferit lui Kant o catedră de poezie, și mai că s-ar fi încumetat s-o primească, dar s-a decis s-o refuze fiindcă profesorul de poezie, în afară de menirea firească de a preda teoria artei poetice, mai avea și alte îndatoriri îndătinate, anume să compună la ocazii festive, ode originale, iar Kant nu-și simțea nici o vocație pentru așa ceva.

În sfârșit pe la anul 1770 se face din nou vacantă catedra de logică și metafizică. Beck se transferase de bună voie la catedra de matematici. Atunci i s-a oferit în fine lui Kant catedra pe care Beck o părăsea. Și cum mai totdeauna când se arată în sfârșit norocul, vine

uneori prea abundent, i se oferă simultan lui Kant o catedră la Universitatea din Jena și alta la Universitatea din Erlangen. Kant — care avea fobia deplasării — a fost bucuros să poată rămâne pe loc, în orașul din care nu se urnise niciodată.

În anul 1770 Kant își deschide cursul său de profesor titular de filosofie, cu o disertație celebră, în limba latină :

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii.

(Despre forma și principiile lumii sensibile și a lumii inteligibile). În această disertație vestită, Kant croiește o concepție nouă, cu adevărat originală, care își va găsi însă expresia completă și definitivă, în „Critica rațiunii pure“, ce va apare abia după 11 ani.

Dar cu aceste preludii la doctrina sa finală, încetează oscilările evoluției sale în zig-zag, care au caracterizat perioada sa de ucenicie îndelungă, așa numită perioadă precritică. Empirismul fazei precedente este și dânsul depășit, iar Kant va renunța chiar și la forma stilistică mai atrăgătoare pe care o adoptase în timpul acelei etape, în deosebire și de aceea dinainte și de aceea care avea să vină. Explicația o găsim de altfel, în aceea că raționalismul integral din prima fază, precum și raționalismul atenuat, corijat cu elemente empiriste care va apare în a treia fază, nici unul nu se pretează la o formă literară sprintenă și vie. Deducțiile raționaliste se înalțăuiesc stringent, asemenea propozițiilor matematice abstracte, lipsite de culoare și de sevă. Pe când empirismul îmbrățișat de Kant în perioada de la mijloc a evoluției sale, este mai adaptat nuanțarilor bogate, mai susceptibil de o tratare vioaie, mai potrivit operelor beltristice.

Odată cu formarea dizertației inaugurale din 1770 Kant — cum am spus — trece în a treia fază de evoluție filosofică, la definitiva și glorioasă lui ipostază, în care nu mai e tributarul altora, nu mai e nici raționalist, nici empirist, ci trece dincolo de amândouă, pe culmea unei concepții sintetice care este a lui.

În ce privește influențele exterioare care au ajutat și poate prezidat la această nouă prefacere spirituală a lui Kant, am avea de relevat scrierea postumă a lui Leibniz, „*Les nouveaux essais sur l'entendement humain*“, poate cea mai importantă dintre operele sale, dar rămasă multă vreme nepublicată. Această lucrare a lui Leibniz avea un caracter polemic, fiind îndreptată în contra scrierii lui John Locke, „*Încercări asupra intelectului omenesc*“. Leibniz urmărește să răstoarne tezele empiriste ale filosofului englez dar când redactarea a fost terminată, s-a întâmplat ca tocmai atunci Locke să înceteze din viață. Cu toate că opera lui Leibniz depășea interesul unei scrieri polemice, dânsul a avut sentimentul — întrucât Locke nu mai putea să se apere și să-i răspundă — că publicarea lucrării ar fi acum un lucru necavaleresc. Aceste rezerve delicate, puteau s-aducă o însemnată pagubă omenirii cugetătoare. Din fericire scrupulele filosofului-gentilom, n-au făcut decât să întârzie puterea de fecundație a acestei opere menite să joace un rol extrem de însemnat.

Leibniz și-a lăsat opera nepublicată, dar de distrus firește n-a distrus-o, ascultând neapărat de simțământul că o lucrare ca aceasta nu aparține numai autorului, ci și omenirii. „*Les nouveaux Essais*“, redactată de autor în franceză s-a publicat mult mai târziu, după moartea lui Leibniz, și nici chiar prea curând după acest eveniment, încât Kant n-a putut lua cunoștință de ea decât atunci când trecuse în perioada empiristă. Dar lectura îl impresionează adânc, rodind în spiritul său imboldul de a depăși și cea de-a doua etapă, pentru a căuta acum să împace cele două doctrine adverse, să armonizeze într-o concepție mai înaltă empirismul cu raționalismul.

Și în cartea lui Leibniz apărea deslușit tendința de a armoniza cele două teorii opuse, într-un punct de vedere superior. Acum Kant vede și mai bine alături de lacunele raționalismului, și neajunsurile empirismului. Pe de o parte, Kant rămâne înaintea convins de imposibilitatea noastră de a deduce realitatea concretă, natura multiplă și palpabilă, din schemele abstracte ale rațiunii. Dar totodată vede acum la fel de clar și inconvenientele empirismului, anume neputința de a se explica întreaga noastră

cunoștință științifică din faptele experienței. Căci în afară de fapte individuale și fenomene schimbătoare, culese de pe câmpul experienței, în știință mai găsim ceva în plus, a cărui certitudine n-o poate lămurii experiența: legile generale și constante, normele cu caracter riguros și universal valabile. Ba chiar descoperim la analiză, ceva și mai statornic decât legile empirice, nici ele suficient de garantate de datele fluide ale experienței. Descoperim o întreagă osatură fixă, o rețea de forme invariabile, care departe de a decurge din experiență, sunt presupuse de orice experiență, sunt condițiile ei necesare, care o fac cu putință.

Cu aceste reflecții, Kant ajunge în pragul unei a treia faze de cugetare unde își va găsi ipostaza definitivă a filosofiei sale, căutând deocamdată — cum am spus — să unească cele două direcții opuse, raționalismul și empirismul, într-o tulpină unică, de care se făcuse abstracție, observându-se numai ramurile divergente și crezându-se că trebuie să optăm pentru una din ele. Kant va ști să degajeze ceea ce este îndreptățit în fiecare din aceste două izvoare ale cunoștinței noastre și să arate contribuția proprie, parte efectivă a fiecăruia în produsul mixt al cunoștinței noastre științifice. Și Leibniz se străduise să realizeze aceeași armonizare, și el spunea că unele cunoștințe ne vin din rațiune și altele din experiența sensibilă. Dar dânsul n-a reușit să ducă până la capăt această încercare de unificare, lunecând chiar de pe linia mediană și rămânând în fond tot raționalist. Pentru a se realiza perfect acea intenție, trebuie să se stabilească precis modalitatea de conlucrare a celor două izvoare de cunoaștere, protocolul lor de colaborare, să se arate cum cooperează armonios, cum se îmbină organic contribuțiile rațiunii cu achizițiile experienței, într-o sinteză unitară variabilă, singura creatoare de adevăruri trainice. Acest lucru l-a făcut Kant, în felul în care vom vedea.

În disertația sa inaugurală, Kant, fără a ajunge pe toată linia la concepția sa definitivă, căci are încă unele oscilații și pe alocuri sub influența recentă a operei lui Leibniz păstrează unele poziții vechi, face însă o schiță destul de exactă a unora din ideile lui originale, pe care le va

dezvolta mai târziu în opera sa de căpetenie, „Critica rațiunii pure“. În orice caz această disertație inaugurală, este o operă care contează sub raportul creației personale, și chiar dacă — prin ipoteză — Kant n-ar mai fi scris nimica, fără a ocupa locul considerabil de astăzi, ar fi fost menționat în Istoria filosofiei, ca o figură interesantă, care a lăsat moștenire, dacă nu un sistem, dar sugestii de mare valoare. Dar elaborarea operei definitive pe care singur o anunță în disertația latină, va dura încă 11 ani. Abia în 1781, Kant publică în sfârșit geniala operă epocală: „*Die Kritik der reinen Vernunft*“, (Critica rațiunii pure).

În această operă celebră, Kant nu numai că adâncește ideile noi, cuprinse în dizertația inaugurală, dar trece mai departe de această dizertație, putându-se întru-câtva spune, că-și mai schimbă încă odată fizionomia gândirii sale, pentru a topi într-o formulă impresionantă, fuziunea organică între raționalism și empirism. Toată cugetarea posterioară acestei opere kantiene îi este tributară, fie că o acceptă așa cum este, fie că o combate în întregime sau numai în parte. În nici un caz însă nimeni nu poate face abstracție de această moștenire, care va înfrunta secolele.

De la publicarea operei în chestiune, Kant mai lucrează intens încă vreo 15 ani în care timp ne va dărui un șirag întreg de lucrări geniale, ocupându-se rând pe rând cu alte aspecte ale realității, neomițind nici o problemă și nici un domeniu al existenței, nelăsând necercetat nici un ungher al orizontului cugetării.

Această activitate intelectuală extrem de intensă cerea din partea lui Kant sacrificii, în orice caz necesită o efortare neobișnuită. Kant s-a supus unui regim de constrângere extraordinară. Ca să-și păstreze intactă libertatea sa lăuntrică și energia lui spirituală, Kant și-a mecanizat complet toate aspectele vieții sale exterioare. Ca să nu fie distras cumva în elaborările sale încordate de vreun eveniment exterior care să-i devieze luarea aminte, Kant și-a automatizat cu totul, manifestările vieții sale de toate zilele. A devenit un mare dușman al oricărei noutăți externe, căci aceasta abate ceva-ceva din cuantumul energiei

cerebrale. Kant era deci contrariat de orice schimbare în mediul exterior și avea aversiune de orice surpriză, fiindcă ea necesită îndeobște un mic efort de readaptare și astfel tot absoarbe puțină forță sufletească. Se simțea nenorocit când trebuia să-și schimbe servitorii. Tot așa se povestește că într-o zi la curs, observând că unui elev îi lipsește un nasture de la tunică, l-a invitat să și-l coase de urgență simțind că prin deranjarea ordinii stabilite i se distrage atenția de la șirul ideilor sale. Se mai povestește de asemeni că atunci când medita în odaia sa de lucru, obișnuia să se uite pe fereastră, la turnul unei biserici apropiate. La un moment, când copacii vecinului crescuseră într-atâta, încât ascundeau turnul bisericii, Kant a intervenit ca să fie tăiați. S-a întâmplat să aibă un vecin inteligent, care a renunțat la umbra copacilor săi, pentru a facilita meditațiile filosofului. De asemenea când ieșea la plimbare, Kant se supăra foarte mult, când cineva îi tăia calea și toți se fereau de aceasta. Plimbarea lui Kant era atât de regulată, totdeauna la aceeași oră și totdeauna pe aceleași străzi, încât se scornise că lumea își potrivea ceasul după asta. Iar când într-o zi plimbarea aceasta a fost suspendată, toată lumea s-a simțit neliniștită, fiind convinsă c-a trebuit să se petreacă ceva excepțional. De fapt Kant primise știrea că a izbucnit revoluția franceză, veste care l-a emoționat atâta, încât l-a făcut să uite de plimbarea cotidiană. Kant n-a vrut să se sustragă cu totul vieții pământești, dar a căutat — cu sau fără știință — ca prin mecanizarea totală a comportării sale exterioare, să reducă la minim cheltuiala de energie în afară, și să-și concentreze, să-și consacre, toate resursele sale, activității pur spirituale.

După „Critica rațiunii pure“, apar la scurte intervale alte trei lucrări importante : „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, 1783, (Prolegomene pentru orice metafizică viitoare, care să aibă dreptul să se prezinte ca știință). Este o lucrare în care Kant își expune într-o formă mai populară ideile sale critice. Desfășurarea sintetică progresivă din „Critica rațiunii pure“, este făcută mai accesibilă prin prezentarea ei într-o formă analitică. Apoi publică rând pe

rând : „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 1785, (Fundamente de metafizică moravurilor) și „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. 1786, (Principii metafizice ale științei naturii). În sfârșit în anul 1788, apare o operă fundamentală în domeniul moral, „Kritik der praktischen Vernunft“, (Critica rațiunii practice) lucrare tot așa de epocală ca și „Critica rațiunii pure“.

În „Critica rațiunii pure“, Kant a fost condus de desfășurarea logică a concepțiilor sale, la o îngrădire a puterilor noastre de a cunoaște. Privirea rațiunii noastre logice este țărmurită numai la spectacolul întins, dar superficial, al lumii fenomenelor. Rațiunea noastră se oprește la suprafața existenței, la lumea simțurilor. Dincolo de pragul sensibilității, în lumea absolutului suprasensibil, nu ne este îngăduit să furișăm vreo privire revelatoare. În schimb în „Critica rațiunii practice“, Kant ne deschide orizonturi mângâietoare spre adâncimile interzise, printr-o fereastră ce e drept cam îngustă, dar prin care ne sosesc neîndoienic străfulgerări din transcendent. Kant afirmă că în afară de rațiunea teoretică, constitutivă a științei, există și o rațiune practică, îndreptar de acțiune, dar și cu oficiu subsidiar de cunoaștere, cu bătaie mai îndepărtată și cu posibilități de pătrundere mai profundă.

Forma în care e scrisă „Critica rațiunii practice“, este tot rigidă, cu acel bagaj rebarbativ de demonstrații scolastice, dar fondul ei rămâne o lavă de esență mistică. Lucra în sufletul filosofului, pe tăcute, dar temeinic, acel pietism al mamei sale, care reprezenta după o generală constatare, o reacție a conștiinței profunde, ce vroia să accentueze legătura indisolubilă între viața religioasă și conștiința morală a omului. La origine și protestantismul fusese ceva similar, o reacție a conștiinței individuale împotriva formalismului catolic, dar când religia protestantă a devenit religie de stat, creându-și și ea o haină de forme exterioare, cristalizându-se și dânsa în rituale rigide, s-a simțit iarăși nevoie de o reacție mistică. În realitate este fondul mistic al poporului german, care izbucnește mereu ca un vulcan cu erupții intermitente, dar sub veșnică presiune. Iar în „Critica rațiunii practice“, dincolo de scoarța exterioară și nu tocmai atrăgătoare a unui rațio-

nalism sever — Kant socotea indispensabil să dea și normelor morale forme universal valabile — se descoperă fără greutate un miez fluid de misticism.

La vreo doi ani după „Critica rațiunii practice“, Kant publică o a treia critică în care se ocupă de fenomenul estetic : „*Kritik der Urteilkraft*“, 1790, „Critica puterii de judecată“ (sau a puterii de a aprecia), unde Kant face teoria frumosului și se ocupă de noțiunea de finalitate. Cele trei critici se întregesc împreună, epuizând domeniile prin care se destăinuiește existența, funcțiunilor celor mai înalte, ale sufletului nostru.

Rămăsese domeniul religiei, pe care Kant nu-l examinase încă din punctul de vedere critic, ce se dovedise a fi atât de fecund. Kant publică și în acest domeniu o operă remarcabilă : „*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*“, 1793, (Religia considerată în limitele rațiunii pure).

Această ultimă lucrare a avut darul de a provoca în viața lui Kant, pentru prima oară, un incident care să-l scoată din calmul său speculativ. Murise Friederic cel Mare, monarh luminat, el însuși cu pretenții de cugetător, căruia îi dedicase Kant opera sa de mecanică cerească. În locul acestui monarh, vine la tron un nepot al său, Friederic Wilhelm al II-lea, un monarh bigot și îngust, care nu semăna defel cu predecesorul său, mai ales ca orizont spiritual. Noul monarh a interzis drastic discuția liberă asupra religiei. Religia era un fel de tabu de care nimeni nu trebuia să se atingă. Kant tocmai publicase cartea în care se trata despre religie supunând-o la un examen filosofic destul de liber și cu toate că era om religios, a fost denunțat de către teologii oficiali c-ar aduce injurii religiei. Atunci ministrul Wöllner — om după tipicul regelui său — i-a comunicat lui Kant într-un mod cam ireverențios, că monarhul a fost rău impresionat de zelul său filosofic, și i-a cerut ori să retracteze conținutul cărții, ori să nu mai scrie niciodată despre această materie..

Kant din sentiment de demnitate, n-a vrut să retracteze, dar a făgăduit că nu va mai scrie despre această materie. Kant se scuza față de sine însuși pentru această atitudine spunându-și că dacă orice scrii trebuie să fie

adevărat sau să crezi în mod sincer că este, în schimb nu ești obligat să împrăștii în public tot ce crezi că este adevăr, ba chiar uneori este de datoria unui supus al regelui să păstreze tăcerea asupra anumitor chestiuni. Unii istorici i-au adus pentru aceasta lui Kant aspre imputări că n-a rezistat eroic, și s-a supus fără murmur. Ce e drept, atitudinea lui Kant n-a fost un testimoniu de temperament eroic, dar ce eroism se putea cere unui om care-și automatizase întreaga existență, căruia-i devenise odioasă orice inițiativă nouă în domeniul acțiunii, mai ales că la vechile deprinderi se mai adăuga și vârsta înaintată? În orice caz cine merită înfierare, e gestul stăpânirii. Oswald Külpe protestează că pe soclul din Berlin al lui Friederic Wilhelm al II-lea, s-a așezat pe o margine și statueta lui Kant, alături de cea a persecutorului său. „Era mult mai natural, spunea Külpe, ca efigia lui Kant să fie așezată și pe Kant, nu pe aceea din „*Siegesallee*“, dar pe aceea din statuiele lui Friederic cel Mare din Berlin, îl putem observa și pe Kant, nu pe aceea din „*Siegesallee*“, dar pe aceea din „*Unter den Linden*“, unde vestitul rege tronează călare. Acolo filosoful se poate recunoaște într-un basorelief, cam la coada calului.

Din fericire Frideric Wilhelm al II-lea moare în curând și interdicția s-a ridicat de la sine. Kant mai publică încă vreo câteva lucrări, între altele : „*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*“, 1797. (Primele principii metafizice ale teoriei dreptului). O lucrare unde se ocupă de domeniul dreptului, cu care nu se indeletnicise până acum. Teoria pe care o expune este cam întortocheată, are ceva silit în ea, spre deosebire de celelalte lucrări de până acum, mult mai cristaline.

O altă lucrare destinată unui mare rol mai târziu este : „*Zu ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*“ (Proiect de pace perpetuă, încercare filosofică). Este o broșură, unde Kant schițează un proiect de întemeiere a unei Societăți a națiunilor. Se spune că președintele Wilson, când s-a imbarcat spre Europa pentru a participa la confectionarea tratatelor și la reorganizarea internațională, a cerut să i se trimită această operă a lui Kant, a citit-o

pe vapor și s-a inspirat realmente dintr-însa la întocmirea statutului Ligii Națiunilor, instituție care când mai rău, când mai bine, funcționează și astăzi.

Kant, după aceste lucrări, n-a mai publicat nimic important²²⁾. Învăluit de umbrele bătrâneții care întuneceau luciditatea spiritului său, ale cărui puteri se resimțeau și de enorma efortare depusă, se retrage și de la catedră, în anul 1796 în vârstă de 72 de ani. O ultimă încercare întreprinsă de a coordona cele trei critici într-un sistem fără fisuri, n-a reușit s-o ducă până la capăt, lăsându-ne doar pagini răzlețe, marcate de sterilitate senilă, așa că opera de sinteză supremă a rămas mai mult un proiect. Kant mult diminuat spiritual, doar o umbră din ceea ce fusese, este slobozit de moartea liberatoare în anul 1804, la vârsta de 80 de ani. Ultimele lui cuvinte au fost „Es ist gut“.

După moartea lui Kant, gloria sa a crescut neconținut, pentru ca în zilele noastre să poată aduce patriei filosofului, în grele momente de cumpănă, servicii neașteptate. O țară este fericită când a produs oameni mari, căci aceștia pot s-o ocrotească și de dincolo de mormânt. În anul 1919, la pacea de la Versailles, când se impuneau Germaniei condiții dintre cele mai grele, era vorba ca și Prusia orientală, tăiată de trupul teritoriului germanic, să fie încorporată altei țări.

Dar președintele Wilson, admiratorul lui Kant, s-a ridicat și a spus cu tăiere că, Königsbergul, unde a trăit unul din cele mai reprezentative genii ale Germaniei, nu poate fi cedat altui popor. Astfel ceea ce nu putuseră să apere milioane de soldați, înarmați până în dinți, a salvat umbra grandioasă a lui Immanuel Kant.

Prestigiul spiritelor creatoare reprezintă pentru țara respectivă un patrimoniu de mare preț, și pavază la ceasuri grele.

22) S-ar mai putea menționa în seria operelor sale, opuscu-
lele interesante de filosofia istoriei: „Idee zu einer Allgemeinen
Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) și „Mutmassliche
Anfang der Weltgeschichte“ (1786).

V

Lămurirea unor termeni esențiali²³⁾

Este cred nimerit să nu pătrundem în idealul filosofiei kantiene fără un prealabil examen al terminologiei filosofice, în legătură cu opera lui Kant. Aceasta pentru a ușura înțelegerea, precum și pentru a înlătura de la început unele confuzii sau echivocuri, care sunt cu puțință și care s-au produs adeseori.

Se spune despre filosofia lui Kant că este un *criticism*, un *apriorism*, și totodată un *idealism transcendent*. Să vedem semnificația precisă a acestor etichete, date obișnuit filosofiei kantiene, dar atribuite uneori și altor concepții care au aceeași tendință și același conținut.

Cuvântul de *criticism* are două sensuri deosebite. Primul sens este negativ și reprezintă o atitudine sceptică, dizolvantă, care duce analiza până la distrugere, împingând disecția obiectului până la prefacerea lui în pulbere. Un astfel de exemplu ni-l oferă teoriile, de altfel foarte ispititoare, ale filosofului englez David Hume. Dar acest înțeles negativ și sceptic trebuie înlăturat fără șovăire, când e vorba de criticismul filosofic al lui Kant, a cărui doctrină este tocmai o reacție viguroasă împotriva scepticismului lui David Hume. Criticismul kantian nu este negativ, ci pozitiv, este operă constructivă de fundamentare trainică. La Kant se înțelege prin criticism atitudinea de a nu se porni la o speculație filosofică, fără a verifica

23) Considerațiile din acest capitol au alcătuit o singură lecție cu capitolul anterior. Dată fiind deosebirea de cuprins am constituit aici un paragraf aparte.

mai întâi instrumentele de care ne vom servi într-o atare întreprindere. Primul lucru ce trebuie să-l facem, este să cunoaștem puterea de bătaie a armelor spiritului omenesc. Critica lui Kant este „o invitație adresată rațiunii să ia asupra sa cea mai grea din toate sarcinile sale, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care să-i dea sprijin sigur în pretențiile sale juste, dar să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate, și aceasta nu prin sentințe samavolnice, ci după legile ei eterne și inflexibile, o critică a puterii rațiunii în general cu privire la toate cunoașterile la care ar putea năzui, în mod independent de toată experiența”²⁴⁾. A fi un spirit critic înseamnă să nu primești nici o idee fără să te întrebi în prealabil de temeiurile ei. În filosofie a fi critic este a preceda totdeauna speculațiile constructive cu examenul facultății noastre de cunoaștere. Așadar problema valorii cunoașterii într-o filosofie critică primează asupra problemei existenței. Filosofia critică se opune atât celei dogmatice cât și celei sceptice. „Dogmatismul este procedeul dogmatic al rațiunii pure fără o critică prealabilă a puterii sale proprii”²⁵⁾. Aceeași cauză este și izvorul scepticismului. „Scepticismul a avut din capul locului o bârșia în metafizică și în dialectica ei lipsită de control”²⁶⁾. „Critica este față de metafizica obișnuită de școală întocmai cum chimia este față de alchimie sau astronomia față de astrologie”²⁷⁾.

Unii filosofi criticiști de mai târziu au substituit complet problema cunoștinței, problemei existenței, înălăturând-o definitiv pe aceasta din urmă. Ei au transformat astfel mijlocul în scop. La Kant examinarea critică a puterilor de cunoaștere ale spiritului omenesc era numai un mijloc de a deschide calea speculațiilor valabile, iar nu un scop în sine. „Critica este pregătirea prealabilă necesară pentru dezvoltarea unei temeinice metafizici ca știință”²⁸⁾.

24) „Critica rațiunii pure”, trad. Tr. Brăileanu, București, 1930, p. 7.

25) Idem, p. 30.

26) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 156.

27) Idem, p. 278.

28) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 32.

Apoi ea mai are „folosul neprețuit de a pune capăt pentru totdeauna tuturor obiecțiunilor împotriva moralității și a religiei”²⁹⁾. Ce e drept, după ce Kant a făcut verificarea izvoarelor noastre de cunoaștere teoretică, fără intenția preconcepțută de a le restrânge, a reieșit totuși că ele sunt cam limitate, de unde a și interzis o serie întreagă de cercetări speculative, cum sunt explorările în suprasensibil. Problema cunoștinței a cam înlăturat și la dânsul, problema metafizică a esenței ultime. Cei care fac din problema cunoașterii unica problemă a filosofiei s-au putut deci inspira din rezultatele la care a ajuns însuși Kant în „Critica rațiunii pure”. Atâta numai că se neglijează alte fațete ale doctrinei, și în orice caz la Kant criticism nu înseamnă decât datoria de a începe orice speculație filosofică cu exprimarea preliminară a posibilităților noastre de cunoaștere, pentru a putea stabili temeinic câmpul și valoarea cunoștinței.

Trecem acum la lămurirea noțiunii de *apriorism*. O idee apriorică este, cu o primă definire, aceea pe care o avem mai dinainte de a păși la experiență. De pildă o prejudecată este într-un fel idee apriorică, fiindcă o posedăm mai înainte de a vedea cum stau lucrurile în fapt. Tot așa o ipoteză științifică este apriorică față de cercetările și experiențele ce se vor face ulterior, căci ea a fost inventată mai înainte de a se cunoaște rezultatele unei verificări eventuale. Însă la Kant apriorismul are un cu totul alt înțeles. Ideile apriorice sunt acelea care nu pot fi scoase din experiențe, având cu totul alte caractere, iar pe de altă parte sunt presupuse de orice experiență. Faptele date în experiența noastră sunt necesare și universale. „Experiența ne spune, ce-i drept, ceea ce există, dar nu că ceva trebuie să existe în mod necesar așa și nu în altfel. Astfel de cunoașteri universale care au totodată caracterul necesității lor interne trebuie să fie în mod independent de experiență, clare și certe prin ele însele”³⁰⁾. Existența unor asemenea cunoștințe ne-o dovedește în fapt realitatea științei. „Așa sunt cunoștințele matematice pure

29) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 28.

30) Idem, p. 37.

și acelea ale fizicii pure, căci aceste două științe cuprind judecăți universal recunoscute, parte ca apodictic sigure prin simpla rațiune, parte prin acordul general al experiențelor, dar totuși independente de experiență³¹⁾. Ideile apriorice nu pot fi prin urmare scoase din experiența alunecoasă și din fenomenele ei nestabile, ba mai mult sunt, cum am spus și vom vedea, presupuse la constituirea oricărei experiențe, care altfel n-ar fi posibilă. Rezultă că ideile apriorice fiindcă nu ne pot veni din experiență, rămân să fie produsul propriu al spiritului nostru. Cu ajutorul lor noi organizăm experiența flotantă. „Noi cunoaștem despre lucruri apriori numai ceea ce noi înșine punem în ele“³²⁾. Avem așadar în interiorul sufletului nostru o zestre de idei apriorice cu ajutorul cărora făurim lumea experienței.

Mai trebuie să distingem între două feluri de apriorism. Este vorba de distincția importantă, simțită de însuși Kant, între apriorismul logic și cel psihologic. Prin apriorism logic se înțelege numai că există în spiritul nostru unele idei apriorice, independente, neexplicate dar presupuse de experiență, care n-au o aplicație valabilă decât în lumea experienței și nu avem conștiința lor clară în mintea noastră decât din momentul aplicării lor la faptele experimentale. După apriorismul logic, ideile apriorice există în interiorul sufletului nostru, dar conștiința noastră nu-și dă seama în mod limpede de existența lor înainte de a purcede la aplicarea lor în experiență. Dimpotrivă apriorismul psihologic susține că noi percepem ideile apriorice în mod clar chiar și înainte de contactul cu experiența. Deci ideile apriorice ar avea un fel de antecedentă cronologică față de faptele experimentale. De pildă, după Kant spațiul și timpul sunt forme apriorice pe care nu le putem scoate din experiență dar care sunt presupuse de orice experiență căci fără de ele n-ar fi posibil să ne fie dat vreun obiect. Sensibilitatea noastră introduce în aceste două mari cadre de colectare impre-

31) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 41.

32) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 21.

siile venite din afară, dar conștiința clară a spațiului și a timpului noi n-o putem avea decât din clipa în care ne sunt trezite prin aplicarea lor în experiență. După apriorismul psihologic noi am avea conștiința limpede a spațiului și a timpului înainte de prezentarea obiectelor în experiență. În nici într-un caz nu trebuie să confundăm aceste două feluri de apriorism. La Kant, deși câteodată și el le cam amestecă, este vorba însă de un apriorism logic, precizat lapidar în chiar primele rânduri din „Critica rațiunii pure“. „Asupra faptului că toată cunoașterea noastră începe odată cu experiența, nu încapă nici o îndoială, — spune Kant — căci ca să ne fie trezită... facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu s-ar face prin obiectele care mișcă simțurile noastre și care pe de o parte produc ele însele reprezentări, iar pe de altă parte pun în mișcare activitatea noastră intelectuală de a le compara, a le lega sau separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? Cu privire la timp deci nici o cunoaștere nu precede experiența. Dacă însă întreaga noastră cunoaștere începe cu experiența nu înseamnă din această cauză că ea izvorăște chiar toată din experiență“³³⁾. Această distincție trebuie neapărat făcută căci cine răstoarnă apriorismul psihologic nu dăruie totodată și apriorismul logic, acesta din urmă având o altă bază, și de natură mult mai trainică. Această confuzie o făcuse empiristul Locke, iar filosoful nostru materialist Vasile Conta face în „Teoria Fatalismului“, aceeași greșală, crezând că prin distrugerea pretențiilor apriorismul psihologic a îndepăstrat implicit și apriorismul logic.

În sfârșit se mai spune despre filosofia lui Kant că este un idealism transcendent. În primul rând noțiunea de idealism se raportează la acea concepție filosofică, după care gândirea, luată în sensul larg al cuvântului, este condiția filosofică de a se atârna orice realitate, de gândire, de cunoașterea subiectului. Nimic nu poate exista dacă facem abstracție de cugetare, căci nici un obiect nu se

33) Idem, p. 38.

poate detașa complet de *ideea* subiectului gânditor, fără a se topi prin acesta. Noi nu prindem în cugetul nostru obiectele în sine, căci lumea obiectelor depinde, în ce privește forma lor, de subiectul cugetător. N-are nici un rost de a vorbi de ceva dincolo sau în afară de gândire: Granițele cugetării sunt și hotarele existenței. „Idealismul consistă în afirmarea că celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiție, nu sunt decât reprezentări în ființele gânditoare, fără ca de fapt să le corespundă vreun obiect existent în afară de aceste ființe“³⁴).

În primul loc se vorbește de idealism, în Istoria filosofiei, la Platon, fiindcă el este autorul teoriei *Ideilor* pure, care există undeva în suprasensibil, ca niște modele superioare, ca prototipuri eterne ale lumii concrete, forme perfecte, nerealizabile în plenitudinea lor transcendentă, de plămada existenței materiale. Dar aceste idei nu erau localizate precis în doctrina acestui filosof, ele pluteau oarecum în văzduh. Mai târziu Augustin — și după el Malebranche — va așeza ideile platoniciene în conștiința divină. În consecință, nu se poate spune că Platon ar fi idealist în înțelesul că nu există nimic în afară de o conștiință, întrucât ideile lui nu se aflau așezate într-un subiect gânditor. De aceea, idealismul platonice nu se mai subordonează înțelesului pe care l-a dobândit expresia de idealism în decursul timpului și care s-a fixat oarecum.

În al doilea rând, idealismul lui Kant este un idealism transcendentă. Această expresie a fost întrebuințată de însuși Kant în polemica sa violentă, susținută împotriva lui Berkeley, ce reprezintă un idealism empiric și dogmatic, precum și contra lui Descartes, autorul unui idealism sceptic, psihologic. Kant numește idealismul empiric doctrina care declară că *existența obiectelor materiale din afară de noi este nedemonstrabilă*, poate chiar cu totul falsă. Berkeley susținea hotărât că nu există o substanță materială, exterioară nouă, că a fi, înseamnă a fi perceput, esse est percipi. Noi nu avem o cunoștință imediată,

34) „Prolegomene“, p. 63.

directă, despre lumea obiectelor materiale, situate în spațiul exterior. Ceea ce percepem în mod nemijlocit, sunt numai fapte psihice, senzațiile noastre. De fapt corpurile materiale sunt doar grupe de senzații. Ca să explicăm existența acestor mănunchiuri de reprezentări, spunem, făcând o deducție, că ne sunt provocate de obiectele unei lumi externe. În realitate însă o substanță materială exterioară nu există. Kant contestă cu tărie acest idealism empiric. Mai întâi nu pune la îndoială existența lucrurilor în sine, ci numai posibilitatea noastră de a le cunoaște. „Ceea ce numesc eu idealism nu se referă la existența lucrurilor (punerea la îndoială a acestei existențe constituie idealismul propriu-zis în accepția obișnuită a termenului) căci nu mi-a trecut niciodată prin cap să mă îndoiesc de existența lucrurilor. Idealismul meu se referă numai la reprezentarea sensibilă a lucrurilor, spațiul și timpul sunt și ele tot asemenea reprezentări și eu n-am făcut altceva decât să arăt că spațiul și timpul și prin urmare toate fenomenele în general nu sunt lucru în sine, ci simple moduri de reprezentare precum nu sunt nici determinări aparținând lucrurilor în sine“³⁵). Apoi Kant demonstrează că lumea obiectelor exterioare o percepem într-un mod tot atât de imediat ca și lumea faptelor psihice. Aceasta el o face în a doua ediție a „Criticii rațiunii pure“³⁶) după ce i s-au adus, de către diferiții recenzenți, imputări de idealism pur. Kant arată că idealismul său este *transcendental* și că este corectat de un *realism empiric* ca de o consecință intrinsecă. După Kant lumea materială exterioară și cea interioară psihică *sunt pe același plan de realitate*. Ar fi un adevărat scandal filosofic, spune el, să nu se poată demonstra existența lumii exterioare. Lumea psihică presupune și ea o formă apriorică ideală, forma timpului, care ne ascunde esența realității psihice, tot așa după cum spațiul ne ascunde lucrul în sine al lumii fizice.

35) Idem, p. 70.

36) În privința diferenței care ar exista, după mulți, între cele două ediții ale „Criticii rațiunii pure“, că nu trebuie să facem prea mare caz de ea, se poate vedea destul de bine din felul cum este tratată această problemă de către Boutroux în cursul său „La Philosophie de Kant“, p. 106.

„Dacă admitem despre percepțiile externe că prin ele cunoaștem obiecte numai întrucât suntem afectați din afară, noi trebuie să admitem și despre simțul intern că prin el noi ne intuim pe noi înșine așa cum suntem interior afectați de stările noastre, adică în ce privește intuiția internă noi nu cunoaștem propriul nostru suflet decât numai ca fenomen și nu așa cum este în sine”³⁷⁾. Rezultă deci că faptele experienței noastre interne vor fi tot simple apariții, simple fenomene, ca și faptele experienței externe. În plus conștiința ce o avem de noi înșine fiind succesiunea pură, n-am putea-o avea fără să o raportăm la ceva permanent care nu ne poate fi dat decât de lumea din afară. „Eu am conștiința existenței mele ca determinată în timp. Toată determinarea în timp presupune ceva persistent în percepție. Acest ceva persistent însă nu poate fi ceva în mine, deoarece chiar existența mea în timp nu poate fi determinată decât abia prin acest persistent. În acest fel percepția acestui persistent este posibilă numai printr-un obiect în afară de mine și nu prin simpla reprezentare a unui obiect exterior”³⁸⁾. Astfel conștiința propriei noastre existențe este în același timp și conștiința imediată a existenței unor lucruri în afară de noi. Din această cauză și idealismul problematic a lui Descartes după care nu se putea dovedi în mod neîndoios decât propria noastră realitate și anume prin acel faimos „cogito ergo sum” este și el neîntemeiat. Căci „conștiința propriei mele existențe este totodată o conștiință nemijlocită a existenței altor lucruri în afară de mine”³⁹⁾.

Idealismul empiric după care corpurile materiale sunt percepute ca simple fapte psihice, ca și idealismul problematic care crede că nu se poate dovedi direct realitatea lumii materiale, sunt amândouă, după Kant, greșite, căci pe planul empiric și spiritul și corpul sunt egal de reale și ne sunt date egal de nemijlocit, iar pe un plan speculativ mai înalt, pe planul transcendent, atât lumea corpurilor exterioare cât și cea a faptelor psihice presupun

37) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 152.

38) Idem, p. 229.

39) Idem, p. 229.

deopotrivă formele de organizare create de spiritul nostru, și deci pe nici una din ele n-o putem cunoaște așa cum este în sine, independent de structura subiectului gânditor. Idealismul este exact în măsura în care este transcendent, adică întrucât afirmă că noi nu cunoaștem lucrurile în sine, fără a contesta însă existența lor, numai că ele fiindu-ne ascunse de cortina opacă a formelor noastre apriorice, noi cunoaștem doar fenomene psihice sau fenomene materiale, noi nu sesizăm realitățile decât așa cum ne apar prin vălul formelor noastre de percepție. „Înțeleg prin idealismul transcendent al tuturor formelor doctrina după care le considerăm pe toate simple reprezentări și nu ca lucruri în sine, și în conformitate cu care timpul și spațiul sunt numai forme sensibile ale intuiției noastre, nu însă determinatii date pentru sine sau condițiuni ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui idealism i se opune un realism transcendent, care consideră timpul și spațiul ca ceva dat în sine, independent de sensibilitatea noastră”⁴⁰⁾.

Fără a acorda corpurilor materiale o realitate neatârnată de subiectul percepător, concepția lui Kant rămâne mai în armonie, decât aceea a lui Berkeley, cu știința fizicii, atât prin faptul că filosoful german nu consideră lumea externă, ca dizolvându-se integral în senzații, cât și prin aceea că ea ne este „ab initio” dată în afară de noi. Este drept că și Kant nu sokoate corpurile fizice, ca independente de conștiință, ci numai ca reprezentări ale ei, însă atribuindu-le un „lucru în sine”, introduce în ele un element ocult de independență față de subiect, explicând astfel mai lesne faptul că indubitabil lumea din afară ne este dată și impusă.

Fără a anticipa asupra unor idei care își vor avea locul în expunere, ceva mai târziu, mai putem semnală de asemeni, cu prilejul acestei paralele, că filosoful german asigură, în doctrina sa, mai temeinic certitudinea științei decât o făcuse filosoful englez. Grație elementelor

40) Idem, p. 333.

apriorice transcendente, spiritul nostru consolidează lumea mobilă a senzațiilor, creându-i o osatură și articulații solide, lucru care scăpase teoriei empiristului Berkeley. Aceasta este una din cauzele pentru care, deși corpurile fizice, în ceea ce ele au mai caracteristic, sunt și la Kant, tot reprezentări psihice, întocmai ca la Berkeley, cel dintâi nu le tratează în iluzii, după cum reiese la celălalt din urmă.

De fapt atât Berkeley, cât și Kant sunt idealști. Numai că la Kant formele apriorice sunt totdeauna și forme transcendente, adică generatoare de obiectivitate înăuntrul experienței (de unde un realism empiric) și nevalabile dincolo de domeniul experienței (de unde un idealism transcendent).

În legătură cu discuția de mai sus trebuie să mai lămurim distincția kantiană între transcendent și transcendentă, doi termeni întrebuințați frecvent, și deseori confundați. Transcendentale sunt formele noastre apriorice, independente, dar presupuse de experiență, întrucât ele dau valabilitate și stabilitate cunoștințelor noastre în domeniul ei. „Eu numesc transcendentă orice cunoaștere care se ocupă nu atât de obiecte cât de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât ea ar fi posibilă a priori“⁴¹). „Termenul de transcendentă nu înseamnă ceva care trece dincolo de orice experiență, ci numai ceva care precede a priori experiența dar nu are alt rol decât numai să facă posibilă cunoștința empirică“⁴²). În schimb termenul de transcendent implică și plenitudinea unui conținut. Transcendentul este lumea de dincolo de simțurile noastre, domeniul suprasensibil al lucrurilor în sine, sediul spiritelor pure, al legilor morale, domnia libertății, imortalității și a lui Dumnezeu. Prin formele noastre transcendente, izvorâte din facultatea noastră de cunoaștere și superioare experienței, noi nu putem ajunge totuși până la sesizarea obiectelor transcendente.

41) Idem, p. 55.

42) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 189.

În legătură cu dezvoltările, de mai sus, e oportun să precizăm întinderea și sensul noțiunii de *obiectiv* în cadrul spiritului kantian. După Kant — așa precum am văzut — constituirea experienței presupune idei apriorice și transcendente, inerente structurii subiectului cugetător, intercalând astfel între noi și lucruri, modalitățile aparatului nostru de cunoaștere. „Lăsându-le lucrurilor pe care ni le reprezentăm prin simțuri realitatea lor și mărginind intuiția noastră sensibilă despre aceste lucruri așa încât ca să nu ne reprezinte în nici un element al ei, nici în cea din intuițiile pure ale spațiului și timpului altceva decât simplul fenomen al acelor lucruri și nicideată natura lor în sine, nu înseamnă nicidecum că natura este pentru mine o iluzie universală“⁴³). Deși noi nu cunoaștem lumea absolută a lucrurilor în sine totuși nu rezultă că toată lumea experienței este o simplă creație subiectivă, a fanteziei noastre. Deși cunoștințele noastre se raportează la simple aparențe, la fenomene de suprafață, nu e cazul să se suprimă orice domeniu al obiectivității. Termenul obiectiv rămâne în ființă, căci filosofia kantiană este departe de a fi un idealism subiectiv, un iluzionism. „În spațiu și în timp adevărul empiric al fenomenelor este destul de asigurat și deosebit îndeajuns de înrudirea cu visul, când aceste două lucruri se înmulțesc în mod exact și desăvârșit după legi empirice într-o experiență“⁴⁴). Kant nu reduce obiectele experienței la o gândire individuală, subiectivă, întrucât aceea care creează formele apriorice și transcendente, este conștiința *în genere, comună* tuturor oamenilor. „Intuiția dată trebuie să fie subsumată sub un concept care determină forma judecății în general în raport cu intuiția, și care leagă conștiința empirică a intuițiilor într-o conștiință în general și prin aceasta da judecăților empirice o valoare universală“⁴⁵). Prin urmare după Kant, obiectiv înseamnă tocmai ceea ce este tipic,

43) Idem, p. 69.

44) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 429.

45) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 82.

ceea ce este primit de toate conștiințele și în toate timpurile, singurul sens al cunoștințelor necesare și universal valabile. Noțiunea de obiectiv se opune noțiunii de subiectiv, care ar însemna ceea ce-i strict și pur individual. Vechile suprapuneri dintre obiectiv și transcendent, dintre subiectiv și imanent dispar în doctrina kantiană.

VI

Originea Spațiului.

Am putea să înjghebăm numai din caracterizările răzlețe făcute până acum, o icoană fugară a filosofiei teoretice a lui Kant, ceea ce ne-ar servi în oarecare privință, oferindu-ne un cadru schematic, în care să așezăm rând pe rând diversele amănunte ale doctrinei.

După Kant conștiința noastră nu este deloc o oglindă credincioasă care să înregistreze cât mai exact realitățile din afară. Ar fi poate recomandabil să înlăturăm chiar asemănarea cu o oglindă deformată, întrucât și această imagine ne ține departe de nervul spiritului kantian. Mult mai exact ar fi să spunem că spiritul nostru se manifestă ca o putere de organizare, ca o funcțiune de unificare a materialului brut, colectat de simțurile noastre. „Între toate reprezentările, legătura este unică și nu poate fi dată prin obiecte, ci poate fi produsă numai de subiectul însuși, deoarece ea este un act al spontaneității sale“¹⁾. „Legătura nu se află în obiecte și nu poate fi împrumutată de la ele cumva prin percepție, fiind primită în intelect abia prin aceasta, ci ea este numai o înfăptuire a intelectului care el însuși nu este nimic altceva decât facultatea de a lega unitatea apercepției, care principiu este cel mai înalt în toată cunoașterea omenească“²⁾. „Legătura este reprezentarea unității sintetice a diversului“³⁾. Așadar masa haotică a datelor sensibile este strânsă de conștiința noastră într-o experiență

1) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 122.

2) Idem p. 127.

3) Idem, p. 223.

ordonată, este legată într-o natură cârmuită de legi generale.

Trebuie să atragem aici atenția asupra faptului că în filosofia kantiană noțiunea de experiență ca și noțiunea de natură au un sens cu totul nou în istoria filosofiei. Până la Kant experiența nu era altceva decât unul din izvoarele cunoștinței noastre, după cum rațiunea era celălalt izvor, iar filosofii se măgineau să-l prefere pe unul sau pe altul și să-l deprecieze pe cel contrar. Fapt este însă că toți filosofii până la Kant considerau lumea experienței ca ceva deplin realizat, care stătea în fața rațiunii, ca o realitate deosebită și integral determinată. Conceptul de experiență și natura nu sunt realități gata făcute, ci ele se efectuează sub patronajul conștiinței noastre. Experiența nu este ceva independent de spiritul nostru, ci e în bună parte un produs al dinamismului conștiinței noastre. Ea nu poate să devină accesibilă facultății noastre de cunoaștere, decât dacă primește forma pe care i-o dă spiritul nostru. Nu se poate vorbi despre o lume a experienței sau de o natură unică, înainte ca spiritul nostru să fi introdus o rânduială, în vălmășagul incoerent al datelor sensibile. Numai după ce s-a produs această închegare, această organizare a impresiilor fluide, numai atunci se poate vorbi de o experiență întocmită sau de o natură constituită, ordonată după legi generale. „Experiența consistă în legarea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință întrucât această legătură este necesară“⁴⁾. Iar funcțiunea de a uni reprezentările într-o conștiință revine facultății noastre de a cunoaște. „Natura nu este posibilă decât datorită alcătuirii intelectului nostru care face ca toate reprezentările sensibilității să fie în mod necesar raportate la o conștiință“⁵⁾. „Căci nu cunoaștem natura altfel decât ca o totalitate de fenomene, adică de reprezentări care au loc în noi și nu putem așadar scoate legea legăturii lor din nimic altceva decât din principiile legăturii acestor reprezentări în noi, adică din condițiile reunirii necesare într-o conștiință, reunire care constituie

4) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 88.

5) Idem, p. 208.

astfel posibilitatea experienței“⁶⁾. „Intelectul nostru este originea ordinii universale a naturii pentru că supune toate fenomenele sub legile sale proprii și constituie în acest chip o experiență a priori (din punct de vedere formal) în virtutea căreia tot ce poate fi cunoscut numai prin experiență să fie supus în mod necesar legilor intelectului“⁷⁾. „Intelectul nu-și scoate legile lui din natură ci dimpotrivă prescrie naturii legile sale“⁸⁾.

Prin urmare legile naturii sunt altceva decât o proiecție inconștientă a legilor structurii noastre intime, în puzderia confuză a datelor exterioare. Windelband, vestitul istoric al filosofiei, aseamnă acest proces de constituire a naturii, — așa cum îl vede Kant — cu legenda lui Narcis: Mitologia ne povestește, că Narcis nu și-a recunoscut propria sa imagine oglindită în apă și s-a îndrăgostit de propriul său chip. Același lucru se întâmplă și cu noi când contemplăm admirativi legile naturii. Spiritul nostru nu-și recunoaște propriile sale trăsături în aspectul măreț al naturii, deși dânsa este doar o proiecție, un reflect al structurii noastre interioare, chipul spiritului nostru, răstrânt în afară, și intrupat în materialitate.

Dacă adoptăm concepția kantiană, luând natura în sensul de mai sus, cu aceasta dispăre o grea enigmă. Corespondența dintre gândire și lumea din afară, — ceea ce am semnalat și-n Introducere — rămăsese până la Kant un mister, pentru a cărui pătrundere, se epuizaseră zadarnic toate resursele sistemelor filosofice. Nici soluția comunicării substanțelor și nici problematica „armonie prestabilită“ nu ne puteau comunica o certitudine a acelei corespondențe, pe care rezidă posibilitatea și valoarea cunoștințelor. De asemeni nu se lămuresc succesul matematicilor în studierea și dezvoltarea științei naturii, lucru care-și dobândește o deplină înțelegere cu teoria lui Kant.

„Există numai două căi — spune dânsul — pe care se poate gândi o concordanță necesară a experienței cu conceptele despre obiectele ei : sau experiența face posibile aceste concepte sau conceptele fac posibilă experiența.

6) Idem, p. 109.

7) Idem, p. 113.

8) Idem, p. 110.

Cel dintâi lucru nu are loc cu privire la categorii, nici la formele sensibile, generale, căci acestea sunt forme a priori, deci independente de experiență. Prin urmare nu rămâne decât numai ca aceste forme să conțină din partea intelectului principiile posibilității a întregii experiențe în general⁹⁾. Dacă lumea experienței nu este ceva străin de spiritul nostru, dacă legile naturii sunt rezultatul operei noastre de sistematizare, înseamnă că natura nu are legi heterogene ce urmează a ni le destăinui, ci noi suntem aceia care prescriem naturii legile noastre, și în acest caz putem înțelege lesne cum se face potrivirea dintre țesătura fenomenelor externe și ideile spiritului nostru. „Pe cât de exagerată și pe cât de paradoxală pare expresia că intelectul însuși este izvorul legilor naturii și a unității formale a naturii, pe atât de exactă și de corespunzătoare experienței este totuși o atare afirmație¹⁰⁾. Deci nu spiritul nostru se conformează lucrurilor exterioare, ci acestea din urmă se dirijează după cerințele spiritului nostru, așa că structura experienței se va potrivi fatal cu canavaua gândirilor noastre fiindcă — încă o dată — orice subiect de experiență spre a fi posibil, trebuie să asculte de legile gândirii, cu alte vorbe obiectele din natură sunt produsul operei noastre de organizare. „Dat fiind că spațiul, așa cum îl cugetă geometrul, este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim a priori noi înșine și care conține fundamentul posibilității tuturor fenomenelor externe (în privința formei lor), urmează că aceste fenomene trebuie cu necesitate să se acorde în modul cel mai precis cu prepozițiile geometrului, care nu le scoate din vreun concept închipuit ci din baza subiectivă a tuturor fenomenelor externe, adică din însăși sensibilitatea noastră¹¹⁾. „Ordinea și regularitatea în fenomene pe care le numim natură le-o impunem noi înșine și noi nici n-am putea-o găsi în ele dacă noi sau structura minții noastre n-ar fi pus-o de la început într-insele¹²⁾.

9) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 261.

10) Idem, p. 160.

11) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 62.

12) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 157.

Dacă spiritul nostru este legislatorul care coordonează materialul brut, recepționat de simțurile noastre, într-o experiență unificată, rezultă că orice cunoștință presupune doi factori și anume: unul procurat de simțuri, conținutul material, și al doilea factor care exprimă opera noastră de sintetizare, forma cunoștinței. Forma cunoștinței în care se inserează materialul haotic vine de la noi, din adâncul spiritului nostru, este creația imediată a spontaneității noastre. Materia cunoștinței este primită din afară, ne este furnizată de către impresiile din lumea exterioară, culese din pâlnia simțurilor noastre¹³⁾. „În fenomen eu numesc ceea ce corespunde senzației, materia fenomenului, iar ceea ce face ca diversul reprezentării să se poată ordona în anumite raporturi, o numesc forma lui¹⁴⁾. „Numai forma o putem cunoaște a priori adică înaintea oricărei percepții reale, materia însă este în cunoașterea noastră ceea ce face ca să se numească a posteriori adică empirică¹⁵⁾.

Acuma noi nu putem cunoaște nimica efectiv decât prin colaborarea elementului experimental cu cel rațional „cunoașterea cere două lucruri: mai întâi conceptul prin care în general este gândit obiectul și al doilea intuiția prin care obiectul este dat, căci dacă conceptului nu i s-ar putea da nici o intuiție corespunzătoare atunci el ar fi o cugetare numai după formă, dar fără de nici un obiect, și prin el nici o cunoaștere despre un obiect oarecare n-ar fi posibilă, deoarece pe cât aș ști n-ar exista ceva la care cugetarea mea ar putea fi aplicată¹⁶⁾. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect nimic n-ar putea fi gândit. Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe¹⁶⁾. Deci nu putem avea cunoștințe adevărate fără experiența sensibilă, în mod pur rațional, după cum nu putem să ne mărginim de asemeni, la puzderia neinteligibilă a datelor empirice. Cunoștințele raționale pure, apriorice sunt cunoștințe formale, lipsite de orice conținut, ele ar alcătui doar o știință a formelor

13) Idem, p. 61.

14) Idem, p. 78.

15) Idem, p. 140.

16) Idem, p. 88.

pure, o exploatare a structurii spiritului nostru. Cunoștințele formale trebuiesc umplute, însuflețite cu materialul sensibil dat de filtrul simțurilor noastre.

Conținutul material care dă plinătatea cunoștințelor noastre ne este dat numai în experiența sensibilă, nu poate fi creat de spiritul nostru. Toată intuiția noastră posibilă este exclusiv sensibilă. „Întreaga noastră intuiție nu are loc decât prin mijlocirea simțurilor, intelectul nu poate avea nici o intuiție, el se mărginește doar să reflecteze“¹⁷⁾. Așadar dialectica noastră nu poate zămisli faptele materiale. De aceea numai în măsura în care putem raporta formele noastre la datele empirice, recepționate de simțuri, numai în această măsură vom avea cunoștințe trainice și palabile.

În acest fel filosofia kantiană reprezintă un pas înapoi față de vechiul raționalism dogmatic, după care, activitatea rațiunii noastre era suficientă pentru găsirea adevărilor valabile. Kant restrânge domeniul cunoștințelor valabile la câmpul experienței sensibile, întrucât este arat fecund de inițiativele organizatoare ale spiritului nostru. „Rațiunea prin toate principiile ei a priori nu ne arată niciodată altceva decât numai obiecte ale unei experiențe posibile; și despre aceste obiecte nu ne învață nimic mai mult decât putem cunoaște în experiență“¹⁸⁾. După Kant nu putem avea cunoștințe suprasensibile prin nici o cale. Inteligența noastră nu creează decât forme, nu face decât să tragă brazde, ea nu poate zămisli însuși materialul elaborat, nu poate crea intuiții. Noi nu putem avea decât intuiții sensibile, altele intelectuale, supra-sensibile, ne sunt interzise. Din această cauză „formele intelectului nu servesc decât pentru a silabisi fenomenele, spre a le putea citi în formă de experiență, în afară de ea ele rămân legături arbitrare fără realitate obiectivă“¹⁹⁾.

Înainte de Kant, metafizica era o speculație în regiuni suprasensibile. El dorește a stabili că independent de experiență noi nu putem avea decât o știință de forme, și cum experiența noastră este numai senzorială, neputând

avea deloc intuiții pur intelectuale, metafizica trebuie să renunțe la vechile ei desertăciuni, rămânând posibilă numai ca o știință a formelor noastre apriorice și transcendente. „Numai elaborarea cunoștinței a priori fie prin intuiție fie prin concepte și elaborarea judecăților sintetice a priori în domeniul cunoștinței filosofice, constituie conținutul esențial al metafizicii“²⁰⁾.

În filosofia kantiană care prin lumina soluțiilor ei clare și adânci împrăștie atâtea nouri, rămâne totuși o enigmă, un sămbure obscur. Aceasta în legătură cu întrebarea de unde vine materialul sensibil, transmis prin intermediul simțurilor noastre. Am văzut că formele după care se modelează acest material, de altfel destul de docil, sunt creațiile spiritului nostru. Dar materialul de prelucrat știm că nu ne poate veni nici din inteligența noastră care zămislește doar forme și nici din simțurile noastre, care nici dănsese nu-l creează, ci doar îl transmite mai departe, după ce introduc și ele o primă disciplinare. Și atunci Kant este nevoit a recunoaște că materialul acesta ne vine de aiurea, că rezultă din acțiunea exercitată asupra simțurilor noastre, de unele realități de dincolo de ele, cu un cuvânt de lucruri transcendente. „Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomenul care nu este un lucru în sine. Intelectul însă tocmai pentru că își dă seama că obiectele experienței sunt pure fenomene trebuie să admită existența lucrurilor în sine (numenelor)“²¹⁾. „Dacă noi nu putem cunoaște obiectele ca lucruri în sine, putem cel puțin să le gândim ca atare, căci altfel am ajunge la afirmarea absurdă că există fenomene (aparențe) fără ca să fie nimic ce să apară“²²⁾.

Prin urmare, în afară de lumea experienței așa cum este prelucrată de activitatea noastră de unificare, există și o lume dincolo de simțurile noastre, care ne furnizează tocmai materialul datelor sensibile, și care ar fi lumea „în sine“. „E drept că dacă privim obiectele simțurilor numai ca simple fenomene cum se și cuvine, admitem implicit că fenomenele au ca fundament lucrurile în sine,

17) „Prolegomene...“, p. 63.

18) Idem, p. 172.

19) Idem, p. 9.

20) Idem, p. 40.

21) Idem, p. 170.

22) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 26.

cu toate că nu știm cum acest lucru este alcătuit în sine, ci îi cunoaștem numai fenomenul, adică modul în care simțurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intellectul deci prin simplul fapt că privește fenomene, recunoaște existența unor lucruri în sine²³⁾. Lumea înconjurătoare, lumea experienței noastre, este lucrul în sine așa cum ne apare nouă, așa cum se preface prin filtrul alcătuirii noastre mintale. Dar există și o lume complet independentă de raportarea ei, de refracția sa prin structura spiritului nostru. Lucrul în sine ar fi tocmai realitatea despuțată de toate adăugirile, proprii structurii noastre mintale, realitatea înainte de a fi prinsă în plasa de rețele a formelor noastre apriorice și asimilatoare.

Kant mai denumeste lucrul în sine și „numen“, cu o expresie împrumutată de la Platon, căreia îi dă însă o semnificație schimbată întrucâtva. La Platon titulatura de „numen“ este acordată acelor prototipuri ale lumii sensibile, acelor modele perfecte, care planează în transcendent și pe care nu le putem cunoaște decât cu rațiunea. La Kant numenul este realitatea lipsită complet de contribuția proprie spiritului nostru, realitatea în sine, pe care nu o putem cunoaște cu nici o funcție spirituală. La Kant numenul este incognoscibil, întrucât nu putem avea despre dânsul o intuiție sensibilă, iar o intuiție pur intelectuală, noi nu putem avea decât de formele cugetării noastre. Când Platon spune despre „numen“ că alcătuiește lumea *inteligibilă*, lucrul pare justificat. Dar atunci când o spune Kant, pare mai mult o ironie.

În opoziție cu numenul am zis că avem „fenomenul“. Trebuie să precizăm puțin aceste două noțiuni a căror disociere este capitală în filosofia kantiană. Noțiunea de „fenomen“ are două antiteze... Se opune atât noțiunii de „numen“, cât și aceleia de material sensibil, haotic și incoerent. Nu trebuie să confundăm „fenomenul“ cu materialul sensibil încă neorganizat de tiparele spiritului nostru, căci „fenomenul“ este în concepția kantiană, materialul deja prelucrat, susceptibil de o cunoaștere științifică. Distincția „fenomen“ și material primitiv, se completează cu a doua

23) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 103.

antiteză, aceea dintre „fenomen“ și „numen“. Față de „numen“, „fenomenul“ se caracterizează ca ceva imanent, care ne apare nouă, înăuntrul experienței noastre, pe când „numenul“ este transcendent, existând nu în raport cu noi, ci în sine și dincolo de orice experiență sensibilă.

După ce Kant caracterizează spiritul omenesc ca o putere de unificare își întărește această afirmație pe faptul că orice cunoștință este cunoștința cuiva, a unui subiect gânditor și deci ea este raportată la un eu unic, la un punct central suprem. Dovada de căpetenie adusă la Kant pentru a demonstra că spiritul nostru e o funcțiune de organizare ar fi că eul nostru posedă o unitate primordială indisolubilă care cere neapărat ca lucrurile exterioare, pentru a fi primite ca obiecte de cunoaștere într-o conștiință unitară, să fie în prealabil legate între ele, închegate într-o natură unică, să prezinte aceeași unitate ca și spiritul nostru. „Unitatea sintetică a conștiinței este o condiție obiectivă a întregii cunoașteri de care nu numai că am nevoie pentru a cunoaște un obiect ci sub care trebuie să stea orice intuiție pentru a deveni pentru mine un obiect, deoarece în alt mod și fără această sinteză diversul nu s-ar uni într-o conștiință“²⁴⁾.

Acum urmează să studiem sistematic formele apriorice structurale și innăscute cu ajutorul cărora spiritul nostru realizează opera sa de unificare în materialul sen-

24) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 130. La Kant această unitate sintetică, mai este denumită și unitatea *apercepției*, a *apercepției* pure sau originare. (Critica rațiunii pure, p. 126). Apercpeția aceasta la Kant, constă tocmai în acea raportare la eu gândesc, care întovărășeste toată diversitatea cunoștințelor, fiind suportul și garanția supremă a unității lor. Sensul termenului „apercepție“, a suferit mai târziu transformări care l-au abătut de la înțelesul din filosofia lui Kant. Principalele înțelesuri pe care le-a dobândit ulterior, ar fi acelea din filosofia lui Hebart, după care apercepția ar fi însoțirea unei cunoștințe noi, cu altele vechi care o interpretează și cu care se unifică, — precum și cel din concepția lui Wundt, după care apercepția ar fi un spor de claritate (de aici legătura ei cu atenția) sau o funcție psihică activă care leagă cunoștințele după alte norme decât cele pur asociative și mecanice. Cu toate deosebirile existente, în toate concepțiile se străvede în apercepție, manifestarea cea mai autentică a spontaneității spiritului.

sibil, destul de ascultător ca să îmbrace forma pe care i-o prescriem.

Psihologia din vremea lui Kant împărțea spiritul cunoscător în trei etaje deosebite: sensibilitate, inteligență și rațiune. Kant păstrează diviziunea aceasta în cele trei funcțiuni sufletești de cunoaștere. Conform acestei clasificări, Kant studiază în „Critica rațiunii pure“, rând pe rând formele apriorice ale fiecăreia din cele trei funcțiuni în parte, căci fiecare din ele operează înăuntrul treptei sale, o coordonare specială a datelor existenței și toate împreună construiesc o natură cărmuită de legi generale. Kant va începe în primul capitol al operei lui principale, numit „Estetica transcendentă“, cu analiza formelor apriorice ale sensibilității. El va continua în al doilea capitol ce poartă titlul de „Analitica transcendentă“, preocupându-se de formele apriorice ale inteligenței noastre și de cooperarea lor cu formele apriorice ale sensibilității precum și cu materialul sensibil, transmis prin acestea din urmă. Un al treilea capitol „Dialectica transcendentă“, va cerceta întrucât putem da crezare formelor apriorice ale rațiunii, a cărei caracteristică este năzuința să realizeze o unificare deplină, vrând să depășească și să anticipeze domeniul întregii experiențe. Ultimele două capitole formează împreună „Logica transcendentă“.

Vom începe acum studiul primului capitol — nemijlocit după „Introducere“ — din „Critica rațiunii pure“, adică „Estetica transcendentă“. La Kant denumirea de Estetică are un sens cu totul aparte, de acela care s-a statornicit mai târziu. Prin estetică transcendentă se înțelege știința formelor apriorice și universal valabile ale sensibilității noastre. Acest prim capitol din „Critica rațiunii pure“ este după părerea multora cel mai minunat, cel mai ingenios și cel mai durabil din toate câte a scris Kant, — este capodopera gândirii sale.

După Kant prin formele sensibilității se operează o primă limpezire, o primă organizare în multiplicitatea haotică a impresiilor sensibile. Kant găsește că formele intuitive sunt în număr de două și anume: spațiul și timpul.

„În Estetica transcendentă noi vom izola mai întâi sensibilitatea, prin aceea că înlăturăm tot ce intelectul gândeste aici prin conceptele sale, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiția empirică. În urmă vom mai desprinde tot ce aparține senzației ca să nu rămână nimic decât intuiție pură și simplă formă a fenomenelor, ceea ce-i singurul lucru pe care sensibilitatea îl poate da a priori. În această cercetare se va găsi că sunt două forme de intuiție sensibilă, ca principii ale cunoașterii apriori, anume: spațiul și timpul“²⁵).

Aici este revoluția cea mai amănunțită pe care a realizat-o Kant. Căci apare la prima vedere o ciudățenie stranie, să spui că nu noi suntem în spațiu, ci spațiul în noi, — sau ce lucru mai curios poate fi pentru un om obișnuit, decât să afirmi că nu noi ne aflăm în timp ci timpul se găsește în noi? Kant susține într-adevăr că nu există un spațiu și un timp aievea, în lumea din afară, la realitatea independentă de perceperea noastră. Spațiul și timpul nu sunt decât două forme apriorice, structurale și caracteristice ale sensibilității noastre, ale modului nostru propriu, în care suntem afectați de lumea obiectelor din afară. Cu aceste două forme noi efectuăm un început de închegare în diversitatea primitivă de impresii haotice venite de la lucrurile în sine²⁶).

25) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 63.

26) În filosofia lui Kant formele sunt raportate la structura unor fracțiuni sufletești determinate (sensibilitate, inteligență sau rațiune) fără nici un colorit fiziologic, așa cum se va întâmpla mai târziu la kantianul Schopenhauer, care va denumi formele apriorice, ca reacții ale creierului nostru sau ale „sistemului nervos“. Și nu trebuie să se creadă că la urma urmei termenii sunt echivalenți, iar folosirea lor indiferentă. A spune de pildă că spațiul e un produs al sensibilității psihologice, înseamnă a face o afirmație, desigur îndrăzneată, însă nu absurdă, — pe când a spune că spațiul este un produs al „creierului“ nostru, înseamnă a face o afirmație contradictorie, deoarece fiind material, presupune existența spațiului. Totuși sub influența lui Schopenhauer, care a vrăjit o vreme capetele cu magia stilului său literar, mulți au folosit de preferință termenii lui Schopenhauer, când expuneau doctrina lui Kant: așa de pildă în atmosfera societății literare „Junimea“, apriorismul kantian a fost văzut o bucată de vreme, prin prisma formulărilor lui Schopenhauer, chiar de către acei care studiaseră pe Kant la izvor. Este neîndoios că

Și mai înainte de Kant s-a susținut de către unii filosofi că simțurile noastre nu sunt fidele. Între alții, lăsând la o parte pe cei mai puțin importanți, vom menționa pe Democrit, Galilei, Descartes și John Locke care ocupându-se cu această chestiune, au susținut că nu toate calitățile atribuite lucrurilor exterioare, le aparțin lor în realitate, că o bună parte din proprietățile lucrurilor, sunt adăugirii subiective, proprii simțurilor noastre, care modifică și înfrumusețează lumea dimprejur, înveșmântând cadavrul trist și gol al realității, într-o haină de culori, de tonuri, de arome. Descartes și Locke, atât de deosebiți între ei în alte privințe, își dădeau însă mâna când afirmău și unul și altul că numai întinderea și mișcarea, — adică proprietățile geometro-mecanice — aparțin într-adevăr lucrurilor însele, restul fiind doar o creație a simțurilor noastre.

Kant nu numai că nu tăgăduiește opinia predecesorilor săi, dar el merge mai departe, pe această cale abia întredeschisă. „Este îndeobște admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compromite existența lucrurilor exterioare putem spune despre o mulțime din predicatele lor, că nu aparțin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor, și că în afară de reprezentarea noastră aceste predicate nu au o existență proprie. Din acest fel de predicate, fac parte căldura, culoarea, gustul, etc. Dar pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene și celelalte calități ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul și în general spațiul, cu tot ce-i este

Eminescu a cunoscut de-a dreptul „Critica rațiunii pure“ pe care a și încercat s-o tâlmăcească pe românește. Și totuși moda de a se întrebuința expresiile lui Schopenhauer — cătuși de puțin echivalente și deosebit de vulnerabile — va fi fost așa de puternică, încât într-o recenzie asupra unei conferințe a lui Pogor, Eminescu scrie, expunând apriorismul lui Kant, că, în această filosofie, *creierul* este o oglindă care reflectă lumea într-un mod atât de propriu, încât nimeni nu este îndreptățit de a judeca de la legile cugetării sale, la legile care domnesc universul, iar mai drept că „experiența nu este nimic decât analiza unor reacțiuni ale sistemului nostru nervos“. (Dintr-un pasaj citat cu laude de G. Călinescu, în „Opera lui Mihail Eminescu“, Vol. I, p. 14).

inerent“²⁷⁾. Așadar Kant nu se mărginește să spună că lumea exterioară este tapitată cu decorurile noastre, ci el contestă că ar aparține lucrurilor însele până și proprietățile geometrice-mecanice, menținute de predecesorii săi. Când Kant vine și spune că spațiul și timpul nu există aievea, în realitate, că sunt în noi și nu afară de noi, atunci înseamnă că și întinderea care presupune spațiul, și mișcarea care presupune timpul, sunt tot niște elaborări subiective ale spiritului nostru. Rezultă că la Kant și proprietățile geometro-mecanice sunt tot niște creații proprii, izvorâte din șantierul nostru, în care constituim configurația generală a naturii. Distanța dintre lumea cum apare și lumea cum este în sine, se lărgeste enorm, nemaiputându-se suprapune în nici o privință una alteia.

În restul capitoului de față ne vom ocupa cu studiul formei apriorice intuitive a spațiului, rămânând ca în continuare, să expunem concepția lui Kant asupra apriorității și idealității timpului.

Kant aduce o întreagă serie de argumente de o viitoare impresionantă cu care reușește să zdruncine din adâncimi confiența mentalității obișnuite în realitatea în sine a spațiului, în existența lui aievea. Pentru a dovedi că spațiul este în noi și purcede din facultatea noastră receptivă, care introduce în haosul impresiilor o primă limpezire și organizare, așadar că face parte din aportul subiectului, ca simplă formă a sensibilității sau condiție generală a intuiției, Kant aduce cinci argumente, formulate în „Critica rațiunii pure“ aproape cu aceleași cuvinte ca și în Disertația sa inaugurală. Aceste argumente exprimate foarte pe scurt, în propoziții concentrate, trebuie să le facem mai accesibile, adăugând la fiecare, în măsura necesară a lămuririi lor depline, unele comentarii și dezvoltări.

Primul argument pare a fi de o banalitate tautologică. El se formulează în modul următor : Coexistența, situarea simultană a corpurilor în spațiu, noi n-am putea-o percepe dacă n-am avea în prealabil, în spiritul nostru, ideea apriorică de spațiu. „Reprezentarea spațiului nu poate fi împrumutată prin experiență din raporturile fenome-

27) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 64.

nelor exterioare, ci însăși această experiență externă nu este înainte de toate posibilă decât numai datorită reprezentării amintite²⁸⁾. Dacă însă reflectăm mai mult asupra acestei propozițiuni atunci ne putem da seama de toată profunzimea ei.

Înainte de Kant se purtase o discuție contradictorie între Newton și între Leibniz asupra problemei spațiului. Newton afirma — în consonanță cu simțul comun — că spațiul este o condiție primordială, prealabilă, pentru ca să existe lucruri întinse, situate în spațiu. El susținea deci prioritatea externă a spațiului față de lucrurile materiale. Aplicarea legilor spațiului la fenomenele din spațiu se înțelegea firește de la sine, rămânând neexplicată totuși universalitatea și necesitatea axiomelor geometriei. Leibniz avea exact părerea opusă. El spunea dimpotrivă că spațiul ar fi un produs ulterior, derivat din obiecte, acestea în ele înșele nefiind spațiale, dar creând forma spațiului din raporturile lor reciproce. Este drept că la Leibniz subiectul avea un rol mai activ decât la Newton, întrucât el era acela care sesiza raporturile dintre lucruri, totuși spațiul era scos tot din afară, ceea ce lasă și aici neexplicată, siguranța și stringența geometriei.

Kant, reluând această problemă se așază într-o privință pe poziția lui Newton. Cadrul spațiului trebuie să preceadă existența obiectelor exterioare și nu invers. Spațiul e o condiție prealabilă nu un produs. Kant însă așază problema pe un alt plan, mai filosofic. Newton vorbea de obiecte exterioare, independente de spiritul nostru. Kant nu vorbește de lucruri în acest sens, el mută problema de pe planul fizic al lui Newton, pe un plan sufletec. De fapt, obiectele fizice nu sunt decât reprezentările spiritului nostru. *Fără îndoială atunci că spre a exista reprezentări de obiecte materiale, trebuie să existe mai întâi reprezentarea de raporturi spațiale, condiția lor prealabilă.* Spațiul nu e a posteriori, ci a priori, există înainte de reprezentări. În definitiv toate reprezentările noastre se petrec în noi, în adâncul sufletului nostru, iar dacă reprezentările de obiecte materiale le percepem în afară de

28) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 61.

noi, dacă le situăm nemijlocit într-o lume exterioară, cu toate că provin din uzina noastră lăuntrică, aceasta numai din cauza unui mecanism structural, care aruncă, prin felul funcționării sale, reprezentările lăuntrice, în afară de noi. Perceperea coexistenței lucrurilor în spațiu n-ar fi posibilă fără de acest mecanism inerent constituției noastre mintale, de a așeza reprezentările în forma spațială, așadar dezlipindu-se de actul percepțiunii și azvârlindu-le dincolo de noi. Prin aceasta, obiectele devin exterioare între ele. Trebuie deci să admitem că spiritul nostru are facultatea înăscută de a proiecta în afară reprezentările sale interne, ceea ce e tot una cu a afirma natura apriorică a spațiului. Cu aceasta Kant îi dă dreptate și lui Leibniz, care spunea că la origine obiectele materiale nu sunt întinse. Numai că după Kant spațiul este departe de a deriva din raporturile lucrurilor materiale, fiindcă nu alții decât noi înșine suntem aceia care creăm raporturile spațiale, noi dăruim lucrurilor întindere, prin orânduirea lor în forma spațiului. Desigur, acest proces se produce în zona inconștientă, așa că omul n-are cunoștință de dânsul, fiind încredințat că spațiul există aievea, că e ceva străin nouă, mai ales că pentru deprinderea distanțelor spațiale e nevoie de o lungă experiență. Atâta că nu trebuie să confundăm, chestiunea genezei spațiului, cu aceea a dobândirii cunoștinței spațiului, problemă aparte, de la care cel mult se poate invoca, ca sprijin accesoriu al apriorismului, faptul că niciodată și nici un moment obiectele materiale nu sunt căutate în lăuntru conștiinței, idee pe care Titu Maiorescu o concretiza la curs, printr-un exemplu pitoresc și pedagogic — deși poate pe alt plan al discuției — că un copil deși întinde mâna să apuce luna, având iluzia că o poate ajunge, nu se apucă totuși cu mâna de cap, unde are reprezentarea interioară a lunii și unde fără aprioritatea spațiului, ar părea normal să o caute.

Trecem la cel de al doilea argument adus de Kant pentru a dovedi că spațiul este formă apriorică, aderentă de structura spiritului nostru. Faptul că spațiul este o intuiție, pe care o avem dinainte și independent de experiență, deși presupusă oricând de ea, este dovedit

prin aceea că putem face abstracție de orice obiect din spațiu, ne putem închipui că a dispărut pământul, stelele și luna, dar nu putem face abstracție de spațiul însuși. „Nu ne putem face nicicând o reprezentare despre cum ar fi dacă n-ar exista spațiul, deși ne putem închipui foarte bine ca în el să nu se întrunească de loc obiecte“²⁹⁾. Nu se poate deci imagina dispariția spațiului ca formă goală, admitând că au dispărut obiectele din spațiu. Acesta înseamnă că spațiul este o formă care se impune imperios gândirii noastre, că este indisolubil legată de natura noastră sufletească, de care nu se poate dezlipi în nici un caz. Spațiul este neînlăturabil din spiritul nostru, deci este o formă structurală, adânc implântată în alcătuirea noastră mintală.

Unii filosofi au vrut să dărâme acest argument al lui Kant spunând că dacă noi ne putem imagina dispariția fiecărui obiect material în parte, nu ne putem însă imagina dispariția simultană a tuturor obiectelor din spațiu. Astfel ideea de neant absolut, de năruire integrală ar fi o pseudoidee. Pe scurt, noi nu ne putem imagina un spațiu gol. Dar prin aceasta ei n-au făcut decât să arate că n-au priceput cum trebuie argumentul lui Kant. Nici Kant nu și-a închipuit spațiul într-un mod naiv, ca un fel de cutie goală, în care introducem obiectele materiale. După Kant spațiul este o modalitate proprie, o reacție specifică a sensibilității noastre, însă pentru a fi trezită are nevoie de excitații din afară, așa că spațiul nu apare în conștiință, decât deodată cu obiectele care au primit formă spațială. Dar în timp ce nu putem face niciodată abstracție de spațiu, putem face foarte bine de *oricare* din obiecte.

Cel de-al treilea și al patrulea argument pentru demonstrarea apriorității spațiului, se pot prezenta împreună, căci se referă la același tărâm. Kant găsește noi motive pentru care ideea de spațiu nu poate fi scoasă din experiență, rămânând să fie o formă apriorică, independentă, și presupusă de experiență. Dacă ideea de spațiu

29) Idem, p. 64.

ar fi scoasă din experiență, spune Kant, ea ar fi un fel de noțiune generală, la fel cu toate celelalte concepte generale, scoase empiric din exemplare individuale. Pentru a se trage o noțiune generală din reprezentări individuale asemănătoare, se constată ceea ce le este comun tuturor, se extrag apoi părțile lor identice și esențiale, creându-se astfel un concept general, cum ar fi de exemplu, noțiunea generală „om“ în care se lasă la o parte diferențierile de rasă, civilizație, mediu, vârstă, etc. Un concept general scos din experiență n-are o unitate materială, în timp ce, observă Kant, „nu se poate reprezenta decât un spațiu unitar și dacă se vorbește de mai multe spații, se înțelege numai părți ale unuia și aceluiasi spațiu. Aceste părți nici nu pot fi anterioare spațiului unitar atotcuprinzător, ci pot fi numai gândite în el“³⁰⁾.

În al doilea rând o noțiune scoasă din experiență, o noțiune generală conține numai un fragment din exemplarele individuale din care a fost extrasă. Ea are un conținut mult mai sărac față de acele exemplare, căci s-a făcut abstracție de elementele lor diferențiale și s-a reținut numai părțile lor comune. Constatăm totuși numai că spațiul este unul singur — pot fi mai multe lumi în spațiu, dar el este numai unul — dar că nu este defel mai sărac în conținut decât diferitele spații individuale, pe care le cunoaștem din experiența noastră concretă. Nu este nici chiar egal de bogat în caractere specifice, ci este mai bogat decât porțiunile de spațiu care se integrează în cadrul său unic. El are o calitate în plus față de diferitele spații limitate : el este *infini*t. „Spațiul este reprezentat ca o cantitate infinită dată“³¹⁾.

Unicitatea și infinitatea spațiului nu se pot explica decât numai concepându-l ca o formă intuitivă apriorică, inerentă spiritului nostru. În cadrul apriorismului se lămurește ușor infinitatea, fiind foarte firesc să nu putem face niciodată și nicăieri abstracție de spațiu, căci peste

30) Idem, p. 65.

31) Idem, p. 65.

orice hotare ne-ar purta gândul nostru, forma spațială îl întovărășește nelipsit și nu se suspendă niciodată. De aceea nu putem fixa o margine spațiului. Natura lui nu ne poate fi înțeleasă, decât dacă facem din el o formă apriorică.

În sfârșit o ultimă considerație care e și ultimul argument se află în legătură cu siguranța geometriei. Știința geometriei cu adevărurile ei necesare și universal valabile se întemeiază pe intuiția apriorică a spațiului. Adevărurile geometrice sunt necesități lăuntrice spiritului nostru, care se brodează pe canavaua spațiului tridimensional. Ce-i drept mai târziu John Stuart Mill a încercat să dovedească faptul că figurile geometrice sunt scoase și ele din experiență (de exemplu cercul ar fi imaginea secțiunii trunchiurilor de copaci). Dar dacă baza geometriei ar fi în experiență, atunci ea ar trebui să fie o știință experimentală, și ar rezulta să studiem mai bine proprietățile geometrice pe natura concretă, decât pe deseneuri ad-hoc, așa cum se petrece în științele naturii, dar nu se întâmplă și în geometrie. Și apoi cum ar putea procura experiența, adevăruri certe, universale și apodictice? Certitudinea axiomelor și teoremelor geometriei, ar rămânea o enigmă fără teoria care face din spațiu o intuiție apriorică. Adevărurile geometriei pot fi cel mult sugerate de unele elemente empirice, dar nu pot deriva din experiență, căci spune Kant, în matematici chiar atunci „când s-a depășit sfera experienței”³²⁾. Iar în altă parte: „Este drept că experiența îmi arată ceea ce există și cum există, ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar așa cum este și nu într-alt fel”³³⁾.

Dependența spațiului de sensibilitatea noastră o folosește Kant neobosit — cum va face de altfel și cu celelalte forme apriorice, transcendente — pentru a pune mereu în evidență posibilitatea științei și valoarea cunoștinței în genere: „Dacă intuiția noastră — spune Kant — ar fi în așa fel alcătuită încât să ne reprezinte lucru-

32) Idem, p. 43.

33) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 74.

rile cum sunt în sine, n-ar putea exista nici-o intuiție a priori, ci numai intuiții empirice. Căci nu pot ști ce cuprinde obiectul în sine decât numai dacă el îmi este prezent și dat. Nu este dar decât un singur chip posibil ca intuiția mea să preceadă realitatea obiectului și să devină astfel o cunoștință a priori, anume să nu conțină altceva decât forma sensibilității care există în mine ca subiect anterior oricăror impresii reale prin care sunt afectat de obiecte. Căci pot ști a priori că obiectele simțurilor nu pot fi percepute decât numai în conformitate cu această formă a sensibilității. De aici urmează că singurele propoziții posibile și valabile despre obiectele simțurilor vor fi numai acelea care se raportează exclusiv la această formă a intuiției sensibile și viceversa că intuițiile posibile a priori nu se pot raporta niciodată decât la obiectele simțurilor noastre”³⁴⁾.

De unde rezultă siguranța ce caracterizează științele matematice, care se ocupă numai de forma intuiției noastre, și nu se raportează la obiecte materiale. Independente de experiență și de surprizele ei, grație apriorității spațiului, adevărurile geometriei rămân nezdruincinate, la adăpost de perspectiva înlocuirii lor³⁵⁾.

În convingerea lui Kant, cele cinci argumente expuse, nu dovedeau numai *aprioritatea spațiului*, ci simultan și

34) Idem, p. 54.

35) Și totuși, a venit un moment, în care universalitatea vechii geometrii euclidiene care avea la bază spațiul tridimensional — forma apriorică și necesară, după Kant — a fost contestată de autorii unor geometrii ingenioase, care porneau de la alte axiome, construiau alte teoreme, alcătuiind edificii coerente și uimitoare, de unde se conchidea că vechea geometrie nu este singura posibilă, deci să nu înlănțuie spiritul nostru în mod obligatoriu. Apariția acestor geometrii, cu pretenția de-a se aplica și ele, — în frunte cu cea a lui Riemann, pe la mijlocul veacului trecut — a provocat o tendință de întoarcere spre o concepție empiristă a spațiului și o înstrăinare de concepția kantiană. Totuși fizicianul Helmholtz, recunoscând importanța acestor noi geometrii menține apriorismul, pentru „spațialitate în genere”, nu pentru spațiul cu trei dimensiuni, care n-ar fi decât numai un caz de spațialitate, constatat în experiența noastră sensibilă (Üb den Ursprung der geometrischen Axiome, in Populäre Vorlesungen III). În schimb alți cugetători, până în zilele noastre, continuă să conteste valoarea noilor geometrii, afirmând cu tenacitate că spațiul tridimensional,

idealitatea lui. Nu numai că spațiul corpurilor percepute atârnă de structura sensibilității noastre, dar că nu poate fi vorba să existe un spațiu, ca atribut al lucrului în sine. El este pur și simplu o formă de intuiție subiectivă (fie și tipică, adică prezentă la toți oamenii).

E interesant că încă din timpul vieții lui Kant i s-a adus obiecția, că apriorismul nu include obligatoriu idealitatea, că s-ar putea în adevăr ca lumea fenomenelor percepute să fie un produs al spiritului nostru, și totuși această activitate subiectivă să reproducă sau mai exact să creeze încă o dată lumea, chiar așa cum este în sine. La aceste obiecții — pare-se — Kant nu a dat o replică directă³⁶).

E probabil că în mintea lui Kant economia naturii excludea ca același lucru să fie creat de două ori, și răpindu-se activității spiritului orice originalitate, orice inițiativă, să fie redus acesta din urmă la rolul unui „apendice inutil“. Dar mai cu seamă Kant știa foarte bine, că în „Critica rațiunii pure“ sunt pasaje absolut concludente pentru *idealitatea* spațiului, chiar dacă ele se găsesc în altă diviziune a cărții (la „Antinomii“), pasaje care vin să completeze admirabil argumentele „Esteticii transcendente“.

Pe lângă asta Kant trebuie să fi avut conștiința clară că unul din marile avantaje ale apriorității spațiului — deosebit de fundamentarea geometriei — era tocmai perspectiva de-a se înlătura concepția spațiului *real*, ca existență aievea, concepție care prezintă cele mai insurmontabile dificultăți, în orice caz îngreunează soluționarea multor probleme.

e singurul spațiu autentic și are caracter necondiționat. În disertația sa „*Naturwissenschaft und Philosophie*“ (1934) filosoful german contemporan Hans Driesch susține că „așa numita *Meta-geometrie* (e vorba de noile geometrii) nu este o geometrie“, că **se pot firește concepe structuri deosebite de spațiul tridimensional**, dar că acestea sunt numai „ersonnene Mannigfaltigkeitsschemata“, — combinații abstracte.

„A patra dimensiune când ar vrea să însemne ceva spațial... este o simplă juxtapunere de cuvinte fără sens, ca de pilda un **roșu care nu este colorat**“, (pp. 12 și 13).

36) Vezi Windelband, „Geschichte der neuen Philosophie“ II.

Pe stâlpii apriorității spațiului se sprijină puternic *idealitatea* lui, eliberând cugetarea filosofică de obscuritățile și imposibilitățile spațiului real, ușurând astfel soluționarea multor situații încurcate. De unele din ele și-a dat seama însuși Kant, altele s-au pus în evidență mai târziu.

Lăsând rezervate altui capitol, reflecțiile profunde ale lui Kant de la paragraful „Antinomii“, care pun și dănele în lumină avantajele idealității, să menționăm alte dificultăți rezolvate prin această concepție salvatoare.

Dacă spațiul n-ar fi o simplă formă ideală, ci o realitate în sine, ce fel de realitate poate fi? Este el o substanță? Nu. Căci el este locul unde stau substanțele și care rămâne chiar când substanțele dispar. Atunci ce este? Un simplu gol, un nimic? Un nimic, spune Spencer, dar adaugă cu un simțămînt de consternare: un nimic cu trei dimensiuni! Se poate vedea de ce greutate ne izbim când vrem să facem din spațiu o realitate aievea. Din contră, e fără comparare mai elegant și mai adânc, să spunem că spațiul este o formă de percepere proprie numai sensibilității noastre, *un cadru în care noi așternem impresiile primite din afară*. Prin desfășurarea obiectelor în spațiu, noi fără a le concentra deocamdată — ci poate mai mult le risipim — introducem în orice caz în masa haotică primitivă, o primă orânduire și facem un prim pas spre treapta lor de organizare.

Considerând spațiul ca formă apriorică intuitivă, dificultățile de mai sus dispar³⁷). Dar mai sunt și alte difi-

37) Dorința de a scăpa de noțiunea unui spațiu-substanță, a făcut pe mulți filosofi, influențați întrucâtva de teoria kantiană, să definească spațiul nu ca o realitate, ci ca o posibilitate de distribuire a corpurilor. „Der Raum ist die ins Unendliche fortgehende Möglichkeit der Plazierbarkeit, speziell der Plazierbarkeit von Materie, von Körpern“ (J. E. Thöne, *System der Metaphysik*, 1908, p. 184). N-ar fi nimic dacă autorul n-ar ține cu dinadinsul să asigure că acea „posibilitate“ nu este numai formală, ci obiectivă „*objectiv gegebene (nicht bloss gedachte)*“. Ori, chiar dacă definești spațiul numai ca o posibilitate de așezare a corpurilor, îndată ce-l concepi *aievea*, cazi fără voie în substanțializarea lui. O posibilitate care nu vrea să fie substanță, n-are altă ieșire decât să rămână o pură formă și aceasta nu se poate decât rămânând subiectivă și ideală.

cultăți fără soluție în concepția realistă. Dacă spațiul ar fi o realitate aievea — fiind infinit și pretutindeni — nimic n-ar putea să i se sustragă, să scape din cleștele său. Spațiul ar cuprinde toate categoriile de fenomene și nimic n-ar putea fugi din cadrul lui, — însă spiritul care așează lucrurile în spațiu, vedem că rămâne în afară de el, nu are spațialitate. Viața noastră psihică nu se desfășoară în spațiu, nu are întindere. În experiența noastră omenească, oricât de incompletă ar fi, ne sunt date totuși unele categorii de fenomene, ca cele sufletești lipsite de extinderea spațială. Iar existența de fenomene nespațiale, extrem de stranie dacă spațiul nesfârșit ar fi real, se armonizează foarte bine cu teoria idealității, care face din spațiu, așa imens cum este, numai o insulă în domeniul percepției subiective. Și este foarte natural ca spiritul nostru să rămână în afară de spațiu, când el este acela care orânduiește lucrurile în spațiu.

Tot așa ar fi imposibil să ne imaginăm, cu concepția realistă, raportul dintre spirit și corp, să rezolvăm această problemă spinoasă, atât de mult dezbătută de-a lungul istoriei filosofiei. Dacă spațiul ar fi o realitate de sine stătătoare sau aparținând obiectelor în sine, ar fi de neînțeles reciprocitatea de acțiune dintre spirit și corp, interacțiune care totuși există de fapt. Ar rămâne neexplicată posibilitatea unei colaborări între ceva material (spațial) și între ceva fără spațiu, imaterial. Cum se pot întâlni și atinge două realități atât de diferite? Lucrul se simplifică de la sine din perspectiva teoriei kantiene. Ceea ce apare în spațiu nu sunt câtuși de puțin lucruri în sine. Corpurile exterioare în ele însele nu sunt spațiale, căci numai nouă ne apar astfel. În felul acesta corpul spațial este un simplu simbol. Și — acum se poate spune: Spiritul este în corp, în felul în care Dumnezeu se află în biserică.

Să mai amintim și alt exemplu ca să punem în valoare rodnicia acestei concepții kantiene. Fenomene ca acțiunea și atracția la distanță, fie gravitația corpurilor cerești, fie chiar telepatia, transmiterea gândului la depărtări, fenomene care nu sunt o născocire, dar apar ca

ceva foarte straniu în concepția realistă despre spațiu. Ar fi ceva misterios, aproape neinteligibil, cum un corp își poate întinde acțiunea pe o rază de milioane de kilometri, acolo unde el nu se găsește. Același lucru e mult mai puțin bizar, dacă adoptăm punctul de vedere kantian. Dacă spațiul este o simplă formă ideală, a lumii așa cum ne apare numai nouă, atunci dificultatea de a se explica acțiunea la distanță se diminuează mult. Poate că lucrurile în sine nu sunt chiar atât de diferențiate pe cât ne apar nouă prin pânza spațială a sensibilității noastre, și multe curiozități își pierd gravitatea dacă trec în domeniul aparenței. Dacă am vedea bunăoară oameni umblând cu capul în jos, faptul ne-ar mira nespus; dar când am observa că ceea ce vedem nu este de fapt decât imaginea inversată a oamenilor într-o simplă oglindă din plafon, atunci gravitatea faptului observat, dispare de la sine.

În sfârșit, pentru a încheia, mai aduc încă o considerație în favoarea idealității spațiului. Forma spațiului s-ar volatiliza cu desăvârșire fără determinările ei esențiale: stânga-dreapta, sus-jos, înainte-înapoi. Ori, aceste determinări nu au o semnificație absolută, ci una complet relativă, căci ceea ce pentru unul e la stânga, pentru altul e la dreapta, ceea ce pentru unul pare jos, pentru altul este sus, și așa mai departe. Nu există deci o stângă sau o dreaptă „în sine“, un sus ori jos „în sine“, și cum nu poate exista spațiu fără aceste determinări, urmează că nu există nici un spațiu în sine, — ci numai ca formă de intuiție, legată de structura fiecărui subiect percepător, față de care își păstrează determinările acelea, cu o deplină fixitate³⁸⁾.

Dacă aprioritatea este depășită de idealitate, în ce privește întinderea concluziilor speculative, în schimb aprioritatea depășește idealitatea, în domeniul pur epistemologic. Idealitatea nu poate garanta în aceeași măsură siguranța științei, cum o poate face aprioritatea. Culo-

38) Observația aceasta mi-a fost inspirată, fără a o fi găsit întocmai nici ca și conținut, nici ca intenție, de o pagină din Jules Bachelier (Oeuvres, II, studiul „L'Observation de Platner“, p. 93).

rile, gustul, mirosul, tonurile, — au fost declarate, precum am văzut, de multă vreme ca fără echivalent obiectiv, deci ideale. Totuși ele nu dau loc la o știință exactă, care pentru a se putea constitui, le și elimină din cuprinsul elaborărilor ei. Aceste senzații, erau ideale, dar nu erau apriorice, adică nu manifestă un caracter de necesitate apodictică, așa cum lucrul se petrece cu spațiul sau timpul. Pe când acele senzații rămân legate de materia cunoștinței și au stigmatul subiectivității pure, variabile de la om la om, spațiul și timpul, deși subiective, sunt totuși tipice, și mai fiind în același timp necesare, creează *obiectivitatea*, în lumea fenomenelor, firește, dar o crează făcând posibilă cunoașterea universal valabilă, știința și prevederea. Este drept că din cauza idealității spațiului (și timpului) cunoașterea noastră științifică „rămâne totdeauna deosebită, ca cerul de pământ, față de cunoașterea obiectului în sine, chiar dacă am putea pătrunde până la fund fenomenul”³⁹).

Dar oricum, în cadrul realității empirice, inepuizabilă investigării noastre, formele apriorice ale sensibilității, așează cele dintâi pietre la edificiul cunoștinței *obiective*.

VII

Originea timpului

Destinația firească a capitolului de față este să completeze expunerea „Esteticii transcendente” cu examinarea problemei timpului, așa cum este înfățișată de filosofia kantiană.

Am văzut din considerațiile precedente cum se prezintă problema spațiului, după ideile lui Kant. Spațiul rămâne o formă apriorică a sensibilității, așezată în prag, la intrarea sufletului nostru, obligând toate impresiile primite să se insereze în cadrul său, să primească dispozitivul celor trei dimensiuni. În poarta sufletului nostru afectările venite din afară își transformă înfățișarea, pentru a căpăta pecetea subiectivității noastre. Din cauza formelor sensibilității care ne ascund ca o cortină deasă, lucrurile așa cum sunt în sine, noi nu putem cunoaște decât ceea ce se prinde în aceste undițe ale spiritului omenesc. Nu ne stă în putință să cunoaștem decât lucrurile așa cum ne apar prin cadrele noastre de înregistrare, și nu avem astfel o cunoștință absolută, ci una relativă. Firește așa cum se prezintă teoria kantiană, înseamnă un deficit de amploare față de vechiul raționalism, care admitea cunoștințe absolute. În concepția lui Kant formele noastre apriorice modifică aspectul realității, și întrucât toate obiectele trebuie să treacă prin sita sensibilității transformatoare, noi nu putem cunoaște decât fenomene, adică fapte existente exclusiv în raport cu noi. „Ar fi absurd să nădăjduim a cunoaște despre un obiect mai mult decât cuprinde experiența pe care o putem avea asupra lui, sau a pretinde să avem cea mai mică cunoștință des-

39) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 79.

pre un lucru pe care îl știm bine că nu este obiect de experiență și a-l determina în esența lui ca lucru în sine¹⁾.

Nu este mai puțin adevărat că formele sensibilității își au valoarea lor, căci ele procură materialului din simțuri, o primă așezare, un început de limpezire, susceptibil de o cunoștință obiectivă și organică. „Doctrina mea despre idealitatea spațiului și timpului departe de a reduce întreaga lume sensibilă la o pură aparență, este mai degrabă singurul mijloc prin care se poate asigura aplicarea uneia din cele mai importante cunoștințe, anume a aceleia pe care matematica o expune a priori asupra obiectelor reale, și prin care se poate înlătura ca această cunoștință să fie privită drept o simplă aparență²⁾. Și prin aceasta Kant se deosebește de Leibniz. După acesta din urmă cunoștințele venite din experiență sunt tulburi, confuze și subiective, nu pot constitui așadar cunoștințe adevărate. În timp ce la Kant experiența întrucât este prelucrată în forme transcendente, nu mai este o cunoștință confuză, nici subiectivă, ci una limpede și universal valabilă.

După Kant „legile sensibilității vor fi legile naturii, în măsura în care natura poate cădea sub simțuri³⁾).

Însă spațiul cu care ne-am ocupat în capitolul precedent nu este singura formă apriorică a sensibilității noastre. Mai avem și o a doua formă apriorică, intuitivă, anume timpul, căreia îi vine rândul acum.

Timpul ca și spațiul nu există, pentru Kant, în afară de noi, ci se găsește înlăuntrul sufletului nostru, este tot un cadru al sensibilității noastre. Timpul este forma apriorică și ideală a experienței noastre interne. Realitatea absolută, lucrul în sine, este dincolo de forma timpului, după cum este mai presus de forma spațiului. Kant dovedește aprioritatea și idealitatea timpului, întemeindu-se tot pe cinci argumente, care sunt absolut paralele cu cele referitoare la spațiu. Această similitudine exce-

1) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 155.

2) Idem, p. 68.

3) „Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile“. Trad. C. Noica, București, 1936, p. 101.

sivă între timp și spațiu, preconizată de Kant, a servit de prilej pentru unele imputări. I s-a obiectat lui Kant că timpul și spațiul nu sunt perfect analoage, că ceea ce este valabil pentru unul nu urmează a fi adevărat și pentru celălalt. Dar pentru filosoful german timpul este forma simțului intern, tot așa după cum spațiul este forma simțului extern, și cum ele amândouă constituie perechea de forme apriorice ale sensibilității noastre, studiul lor paralel pare destul de îndreptățit, iar simetria argumentelor oarecum motivată.

Primul argument adus de Kant pentru a dovedi aprioritatea și idealitatea timpului se formează în mod identic cu cel de la spațiu. Noi nu am putea percepe succesiunea în fenomene, dacă nu am avea mai întâi în conștiința noastră ideea apriorică de timp. Cu alte cuvinte timpul nu poate fi scos din succesiunea empirică a evenimentelor, din experiență. Succesiunea concretă a evenimentelor presupune în prealabil, ca o condiție necesară, albia timpului. O succesiune nu este altceva, decât desfășurarea fenomenelor în timp. Ca să avem conștiința că fenomenele curg, ca să facem distincția între trecut, prezent și viitor, trebuie să avem în noi de mai înainte ideea timpului, ca o condiție neapărat trebuitoare pentru a percepe durata lucrurilor. „Timpul nu este un concept empiric care ar putea fi scos dintr-o experiență oarecare. Căci însăși simultaneitatea sau succesiunea n-ar putea intra în percepție dacă reprezentarea timpului n-ar sta la bază⁴⁾).

Argumentele prea concis formulate de geniul lapidar al lui Kant, trebuiesc și de data aceasta dezvoltate, și întovărite de unele limpeziri.

Cu toate că se obișnuiește a se spune cu o undă de scepticism că ceea ce există într-adevăr nu-i decât trecutul și viitorul, fiindcă prezentul este ceva insesizabil pe care nu-l poți fixa, ceva care a dispărut în clipa în care ai vrea să-l apuci, o scânteiere efemeră față de infinitatea trecutului și de nesfârșirea viitorului, cu toate acestea, de fapt, dacă există ceva cu adevărat, este numai

4) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 70.

prezentul. Din această veșnică perindare a fenomenelor de la ceea ce nu este încă, de la simpla potențialitate a viitorului, înspre ceea ce nu mai este, spre mormântul trecutului, doar clipa actuală, singura concretă, numai acest moment tranzitoriu este ceea ce există efectiv. Viitorul n-are decât ființarea vagă a unor aspirații inconsistente, a unor perspective nelămurite. Trecutul există doar sub forma fantomatică a amintirilor. Dar nu se poate vorbi de o existență a viitorului sau de una a trecutului, decât numai întrucât proiectele sau amintirile, ne sunt actualizate, revin iarăși — mai vii sau mai șterse — pe tăișul de sabie al clipei prezente. Așadar realmente, noi trăim numai în prezent. Și dacă totuși noi percepem evenimentele sub formă de succesiune, zicând că unele fenomene sunt trecute, altele prezente, și altele viitoare, dacă lărgim clipa actuală pentru a îmbrățișa evenimentele sub forma unui șirag neîntrerupt, aceasta înseamnă că există în adâncul spiritului nostru un mecanism structural, care ne face să înșirăm fenomenele ca succedându-se în cele trei etape, în cele trei momente ale timpului. Despre clipa prezentă care singură există de fapt, noi n-am putea spune că trece sau că întârzie pe loc, decât în comparație cu un trecut sau cu un viitor, iar această comparație nu este posibilă decât în cadrul timpului, pe care trebuie — ca idee — să o avem mai dinainte în mod necesar. Dacă nu am avea ideea de timp în noi, am trăi o viață instantanee. Amintirile trecutului și planurile viitorului sunt mult mai palide față de voiciunea clipei prezente și dacă totuși pe dânsa, care ar trebui să ne aparereze exclusiv, o inserăm între un *ante* și un *post*, ba încă îi stabilim un loc modest în șirul desfășurării fenomenelor, apărându-ne ca extrem de firavă față de restul timpului, aceasta se datorește numai mecanismului structural și aprioric al sensibilității noastre, prin care așternem evenimentele în forma specifică a timpului.

Acum neapărat că e nevoie, întocmai ca la spațiu de o experiență mai îndelungată, pentru aprecierea exactă a

depărtărilor în timp, și a localiza fără eroare evenimentele ce s-au succedat. După cum avem iluzii la spațiu, tot așa pot exista iluzii și în timp. Ba în ultima eventualitate, amăgirile se pot naște mai ușor. În panorama lucrurilor distincte, desfășurate în spațiu, ca pe un imens ecran, orientarea este mult mai ușoară și mai clară. Pe când în țeava îngustă, uniliniară, fără lățime a timpului te poți orienta mai anevoie și te poți încurca mai lesne în lipsa unor puncte multiple de reper.

Așa, cu toate că scurgerea timpului este în sine egală, uneori vremea pare că trece mult mai repede, iar alte ori înaintează excesiv de încet. Când timpul prezent este gol de evenimente, atunci atenția ți se fixează asupra timpului însuși, și de aceea ți se pare că se scurge prea încet, ca niște picături aproape de îngheț. Când însă trăiești dintr-un timp plin de evenimente variate, ți se pare că zboară mai iute, că se duce ca un vis. Perspectiva se inversează după ce s-a scurs timpul în chestiune și vrei să ți-l reamintești : atunci timpul încârcat de evenimente ți se pare că a fost mai lung, decât cel care fusese gol. Pentru a se înlătura primejdia erorii, cu privire la aprecierea lungimii timpului, a trebuit să se facă apel la concursul științei, care a inventat calendarul, compus din ani, luni, zile, — jaloane precise pentru o lesnicioasă orientare. Acest fapt însă nu dă dreptul nimănui să combată teoria apriorității, susținând că intuiția timpului ar fi scoasă din experiență.

Filologul francez Bréal se silea odată să conchidă din fenomene lingvistice, originea empirică a noțiunii timpului (Année Psychologique 1904). Savantul lingvist constata că, cu cât limbile sunt mai primitive, la conjugarea verbelor nu există decât cele trei forme nediferențiate mai departe : trecut, prezent și viitor, în timp ce la limbile mai rafinate există mai multe nuanțe de trecut și viitor. Înmulțirea nuanțelor presupune un îndelungat exercițiu și evoluție, iar de aici concluzia că originea ideii de timp ar fi în experiență. Este clar că Bréal nu

și-a dat seama de poziția filosofică a problemei. Fără a ne mai prevala de faptul că nu trebuiesc confundate problema originii, timpului, cu aceea a dobândirii ideii de timp, faptul important e că nu există limbă fără timpuri, măcar fără cele trei etape ale succesiunii. Chestiunea nuanțurilor mai fine poate fi și este opera experienței, dar aceste diferențieri nu creează, ci presupun canavaua formală a timpului, forma necesară a celor trei faze după cum principiul locomotivei este tot forța de expansiune a aburilor care azvârle capacul de pe oală, oricare ar fi perfecționările treptate ale mașinării. Nuanțările pot fi opera experienței, dar fundamentul esențial al succesiunii rămâne forma apriorică nerafinată a ideii noastre de timp.

Al doilea argument pentru a se dovedi aprioritatea structurală a timpului, ca formă a sensibilității noastre, este iarăși paralel cu cel de la spațiu. Putem face abstracție — spune Kant — de orice succesiune particulară, ne putem închipui că nu mai curg fluviile, că istoria omenirii a înghețat, ne putem imagina încremenirea însăși a lumii, dar nu putem face abstracție, nu reușim să smulgem din mintea noastră timpul însuși. „Cu privire la fenomene în general, timpul însuși nu poate fi anulat deși fenomenele pot fi scoase prea bine din timp“⁵⁾.

Așadar dacă s-ar topi lumea întreagă și s-ar instaura neantul, acest fapt nu alungă de la sine curgerea veșnică a timpului gol. Dar unii antikantieni afirmă că dacă nimic nu s-ar mai petrece în natură, s-ar isprăvi și timpul, acesta fiind după ei în funcțiune de evenimente și schimbări. În ipoteza că s-ar năruie existența, se împietrește și timpul. Și kantianul Eminescu dezvoltă aceeași perspectivă în minunata Scrisoare I :

„Iar catapeteasma lumii în adânc s-a înnegrit
Ca și frunzele de toamnă toate stelele-au pierit
Timpul mort și-ntinde trupul și devine veșnicie
Căci nimic nu se întâmplă în întinderea pustie
Și în noaptea neființei totul cade, totul tace
Căci în sine împăcată reîncepe eterna pace...“

5) Idem, p. 70.

Convingerea aceasta nu vine totuși în contradicție cu punctul de vedere al lui Kant. El este de acord că după o atare catastrofă, după care nici noi n-am mai exista, nu mai curge nici timpul, întrucât el este doar în noi, și noi introducem succesiunea în lucruri; nici n-ar fi trebuintă să piară toată lumea, e de ajuns să dispărem noi, și nu va mai exista nici timp. „Dacă suprimăm subiectul nostru sau numai constituția subiectivă a simțurilor noastre în general atunci toate proprietățile, toate raporturile obiectelor din timp și din spațiu și chiar spațiul și timpul ar dispărea ele însele“⁶⁾. Prin urmare lumea lucrurilor în sine n-are succesiune, căci aceasta este o creație a conștiinței noastre. Acolo unde noi nu mai suntem, nici timpul nu mai curge; dar dacă noi rămânem, oriunde am fi și peste orice limite am voi să trecem cu mintea noi nu putem face abstracție de timp și de ordinea succesivă. Timpul va continua să curgă chiar dacă l-am goli de toate fenomenele care se petrec în el, chiar dacă nu va mai exista nimic în afară de noi.

Timpul curge în mod obligatoriu într-o singură direcție, el nu se mai întoarce îndărăt niciodată. „Fugit irreparabile tempus“. Timpul este în mod necesar ireversibil. Chiar în ipoteza că am admite că odată și odată imaginația naturii se va epuiza și că nu va avea de făcut decât să înceapă a repeta de la capăt aceleași șiruri de evenimente, prin aceasta nu înseamnă că a fost oprită și scurgerea timpului. În ipoteza reîntoarcerii veșnice, susținută între alții și de Nietzsche, după care eternul nisip al existenței după ce va fi vânturat în toate felurile, după ce se vor mântui toate posibilitățile, va sfârși prin a relua de la început aceleași faze, încât noi cu toții ne vom reîncarnă de nenumărate ori, chiar și în această ipoteză, acelea care se întorc înapoi sunt evenimentele, nu timpul. Timpul nu se întoarce niciodată din cale, el merge mereu înainte ca o rostogolire oarbă. Însăși faptul că noi

6) Idem, p. 78.

numărăm de câte ori se repetă un eveniment, ne arată că există ceva care se scurge neîncetat în aceeași direcție și acesta este timpul ireversibil. Eminescu l-a făcut ce e drept pe Dionis, în temeiul idealității timpului, să-i întoarne cursul îndărăt, dar aici kantianismul a fost lăsat în urmă, de o brilliantă fantezie de poet.

Al treilea argument de asemeni paralel cu cel de la spațiu, este că timpul nu poate fi o noțiune generală scoasă din cazuri individuale, așa că neputând fi scos din experiență, îi rămâne să fie o idee apriorică, transcendentă. Cum am putea degaja din experiență, ideea de timp? După cum din diversele fenomene și evenimente, făcând abstracție de diferențele pur individuale și considerând numai părțile lor comune, extragem un concept general, la fel ar rezulta ca din diferitele succesiuni concrete, să scoatem prin generalizare ideea de timp. Dar timpul nu poate fi o noțiune generală, căci el este ceva unic, individual, — există un singur timp, după cum există un singur spațiu (și de aici o singură experiență). Față de diversele succesiuni concrete și limitate, timpul nu este un extract din ele, ci succesiunile individuale, parțiale, nu sunt decât fragmente ale aceleiași timp total și unic.

Al patrulea argument, de altfel în legătură cu cel de al treilea, arată că orice noțiune generală scoasă din experiență, este mai săracă în conținut decât exemplarele individuale din care a fost extrasă, fiind lipsită de caracterele deosebite ale acelor exemplare, pe când ideea de timp nu este de loc mai săracă în cuprins decât succesiunile particulare din experiența concretă, fiindcă dimpotrivă ideea de timp conține ceva în plus, — anume proprietatea infinității. Diferitele succesiuni individuale, sunt pururi limitate, pe când timpul prin definiție este infinit și deci mai bogat în cuprins decât ele. „Infinitatea timpului nu înseamnă altceva decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin limitările unui timp unitar care stă la bază”⁷⁾. Într-adevăr

7) Idem, p. 71.

mintea noastră nu poate concepe o margine a timpului, nici înainte, nici înapoi, ceea ce, fie zis în treacăt, încurcă ideea unui început al lumii, precedat cu necesitate de sterilitatea unui timp infinit.

Aprioritatea timpului se mai fundează și pe imposibilitatea de a se explica altfel siguranța matematicilor pure (la spațiu era vorba de siguranța geometriei) decât arătând că propozițiile matematice abstracte pot fi scoase și mai puțin din experiență, iar axiomele lor de bază, reclamă aprioritatea timpului, ca a doua formă a sensibilității.

După Kant seria numerică infinită născută „prin succesiva adunare a unităților sale în timp” nu este decât o oglindă concretă și fidelă a momentelor timpului nesfârșit. Dar dacă mulți cugetători recunosc că siguranța geometriei este bine clădită pe aprioritatea spațiului, sunt destui care nu recunosc același lucru pentru aritmetică și timp. Ei contestă corelația intimă dintre seria numerică și forma timpului. Dar chiar dacă numerele întretin o legătură și cu intuiția spațiului — cum crede Bergson bunăoară — ele se întemeiază și pe timp, tot așa precum o altă ramură, mecanica, cu o siguranță aproape tot așa de necontestată, presupune și aprioritatea spațiului și aprioritatea timpului, căci mecanica ocupându-se cu deplasarea și mișcările corpurilor din natură, operează deopotrivă și cu axiomele spațiului și cu acele ale timpului.

Iată deci cele cinci argumente cu ajutorul cărora Kant atribuie timpului aceleași proprietăți pe care le stabilește și la spațiu: *aprioritatea* și *idealitatea*. Așternând bazele unei organizări bine articulate în lumea fenomenelor sensibile, precum și posibilității noastre de-a face știință valabilă, lasă totodată perdele impenetrabile asupra lucrului în sine. „Spațiul și timpul, ca singurele condiții ale posibilității cum ne pot fi date obiectele, n-au altă valabilitate decât numai pentru obiecte ale simțurilor noastre, deci numai ale experienței. Peste aceste

limite ele nu reprezintă absolut nimic; căci ele sunt numai în simțuri și nu au în afara lor nici o realitate⁸⁾.

Evident că această teorie a produs la apariția ei, o imensă emoție căci ea răstoarnă toate deprinderile mentalității comune, smintește toate obiceiurile gândirii curente, care e ancorată în credința că spațiul, și cu atât mai vărtos timpul există aieva, excluzând orice deosebire profundă între lumea cum este și lumea cum apare.

Totuși doctrina kantiană s-a răspândit vertiginos, câștigând aderenți nu numai în cercul filosofilor, ci mai ales în acel al poeților. Literații au antene mai fine pentru construcții temerare, și nu puteau să refuze simpatia unei inversări a mentalității obișnuite, când poezia se înfățișează de preferință ca o imagine răsturnată a realității curente. Fără îndoială însă că influența cea mai fecundă a filosofiei kantiene, a rămas să fie tot în domeniul filosofic pur, și fiindcă suntem la teoria timpului se cuvine să arătăm — cum am făcut și la spațiu — luminișurile pe care le-a deschis această teorie, în stufărișul dificultăților speculative.

Teoria idealității timpului înlătură și dânsa încurcături dintre cele mai serioase, legate de concepția timpului real. Dacă timpul n-ar fi o simplă formă ideală, ci o realitate în sine, se prezintă inevitabila întrebare: Este timpul ceva substanțial? Până unde poate merge asemănarea cu râul care curge, fără a se mai înturna vreodată, și în care nu te poți scălda de două ori? Căci râurile materiale, oricât ar semăna cu timpul, totuși îl presupun. Orice succesiune concretă, presupune pentru a fi percepută, ideea preexistentă de timp, așa că orice scurgere fluidă, din moment ce e substanțială, postulează timpul ca dat. Un timp substanțial este deci o absurditate. Ce este timpul atunci? Un fel de vid, un nimic? Dar ce nimic sui generis, care curge în trei etape, trecut, prezent și viitor? Ei bine, toate aceste dificultăți dispar de la sine, dacă concepem timpul nu ca o realitate în sine, ci ca o simplă formă a percepției noastre, în care orânduim e-

8) Idem, p. 112.

venimentele, sub formă de succesiune. „Timpul este ce-i drept ceva real, anume forma reală a intuiției interne“⁹⁾.

Mai sunt însă și alte dificultăți care dispar în perspectiva filosofiei kantiene. Un timp infinit care să existe aieva, este foarte greu de conceput. În viitor ar mai merge un timp nelimitat, căci viitorul e veșnic în curs, dar în trecut infinitatea timpului dă naștere la multe probleme insolubile. Așa trebuie să observăm că dacă timpul ar fi o realitate absolută, atunci noi fiind precedați de un timp infinit, ar fi trebuit să se întâmple până acuma, tot ce e posibil a se întâmpla. Poate și pentru a ocoli această încurcătură un Nietzsche a preconizat ideea reîntoarcerii perpetue, inepuizabilă ca și timpul infinit. În orice caz încurcătura dispăre, dacă socotim infinitatea numai aparentă, decurgând din funcționarea niciodată suspendată a sensibilității noastre. Forma timpului sădită în structura noastră proprie, nu-și găsește marginea niciodată câtă vreme continuăm a cugeta.

De asemeni dacă timpul este o formă ideală, s-ar explica mult mai lesne unele fenomene curioase, cum sunt presimțirile, prevederile, citirile în viitor. Cugetători de primul rang ca James, Bergson, Maeterlinck cred sincer în prezivii. În special când este vorba de evenimente catastrofale, ca moartea ființelor iubite, ele se anunță câteodată anticipat sub formă de halucinații. Maeterlinck recunoaște de altfel că previziunile acestea nu servesc la mare lucru, întrucât nu conjură primejdia, căci ceea ce trebuie să se întâmple, se întâmplă în mod fatal. Totuși adaugă dânsul: atunci când suntem prevestiți parcă îndurăm mai ușor loviturile soartei. Surpriza neașteptată a unui fapt zguduitor ar putea să ne frângă prin bruschețea ei. Dar chestiunea este: cum să zărești un fenomen mai înainte de a se întâmpla dacă succesiunea ar fi în structura lucrurilor? Cu totul altfel se dezleagă problema dacă timpul nu este o realitate, ci numai un mod subiectiv de percepere omenească.

Dacă în sine lucrurile nu se succed în timp, ele sunt undeva realizate, și deci susceptibile de-a fi întrezărite,

9) Idem, p. 74.

firește în momente psihice excepționale. Trecut, prezent și viitor nu sunt bariere absolute, ci distincții create de conștiința noastră. „Obiectele pe care le intuim nu sunt în sine ceea ce prin intuire credeam că sunt, nici raporturile lor nu sunt în sine de așa natură cum ne apar nouă”¹⁰).

După ce am văzut din expunerea făcută, avantajele filosofice ale idealității timpului, suntem totuși datorți să atragem atenția asupra faptului că mulți filosofi care admit teoria idealității spațiului, n-o primesc totodată și pe aceea a idealității timpului. Filosofii care combat partea a doua a „Esteticii transcendente” și desigur cu argumente impresionante, iată ce spun de obicei. Dacă admitem drept adevărată teoria kantiană după care timpul ar fi și el, ca și spațiul, o simplă formă ideală, valabilă numai pentru noi, atunci nu numai lumea fizică, încadrată în spațiu, ar deveni o aparență, dar chiar și viața psihică, izbăvită de spațiu, dar încadrată de forma timpului, decade și ea la rang de aparență, de fenomen fără valoare absolută. Kant nu ascunde această concluzie, ce lovește vechea opinie a spiritualiștilor, care dacă admiteau pentru materie, caracterul de simplu fenomen, credeau totuși că avem despre suflet o intuiție directă, nemijlocită, sesizându-l așa cum este în sine. „Determinarea existenței mele, zice Kant, poate avea loc numai în conformitate cu forma simțului intern și după modul particular în care este diversul ce-l leg în intuiția internă, așa că eu nu am nici o cunoaștere despre mine, așa cum sunt, ci numai așa cum îmi apar mie însumi”¹¹). Așadar, după cum la spatele lumii fizice există un lucru în sine inaccesibil, la fel și dincolo de viața noastră sufletească ar exista o lume de numene, pe care nu le putem cunoaște.

Mai ales din cauza acestei concluzii derutante, s-au ridicat obiecții împotriva idealității timpului. Să zicem că lumea fizică este într-adevăr o aparență și fiindcă orice aparență este o iluzie a *cui*va, lumea fizică — simplă aparență — ar fi iluzia sufletului nostru. Dar viața sufle-

10) Idem, p. 77.

11) Idem, p. 153.

tească, dacă și ea este o aparență, a cui iluzie va mai fi? Fundamentul oricărei aparențe este un suflet percepător. Dar dacă facem și din el o simplă aparență, el va fi aparență unei aparențe, și așa la nesfârșit. Ba însăși lumea materială ajunge aparența unei aparențe, iluzia unei iluzii.

O altă încurcătură în caz de facem din timp o formă ideală este următoarea. Este foarte greu să ne închipuim că succesiunii fenomenelor, distincției între trecut, prezent și viitor, nu-i corespunde nici un echivalent în lumea lucrurilor în sine. Cum, în realitatea absolută, toate sunt laolaltă? Acolo trecutul, prezentul și viitorul se află simultan? Ceea ce corespunde în lumea lucrurilor în sine cu nașterea, maturitatea și moartea unei ființe, acolo sunt împreună deodată? Iar dacă suntem siliți a presupune că succesiunii fenomenelor îi corespunde în numen, ceva asemănător, atunci înseamnă că timpul nu mai este o simplă formă ideală, un cadru exclusiv al fenomenelor sensibile, ci se raportează și la lucrurile în sine, deci încadrează realitatea absolută. Și atunci această realitate ar putea deveni viața psihică însăși. Era convingerea lui Leibniz și a tuturor spiritualiștilor în genere. Cu idealitatea spațiului filosofii se împacă mai lesne, cu excepția firește a materialiștilor, care își văd concepția adânc periclitată de o teorie care acordă corpurilor fizice numai o existență de fațadă.

Dergson caută o ieșire abilă din această strâmtoare, printr-o soluție subtilă intermediară. El distinge două feluri de timp. Timpul matematic, științific, un fel de obsesie fantomatică și unidimensională a spațiului, din care derivă, și ca atare rămâne o pură idee, un simbol, o schemă artificială. În al doilea rând avem timpul real, sub forma de durată pură, confundată cu elanul lăuntric, care constituie esența realității ultime¹²).

Alți kantieni se luptă să mențină în întregime „Estetica transcendentă”. Ei adoptă și teoria idealității tim-

12) De altfel preconizarea unui timp după asemănarea spațiului și-ar putea găsi germenele într-o frază din Kant. „Spațiul este aplicat conceptului de timp însuși, ca model, înfățișându-l pe acesta din urmă printr-o linie, iar limitele sale (clipele) prin puncte. („Despre forma...” p. 103).

pului. Iar când și-au pus în mod natural întrebarea cum este posibil ca în realitatea absolută să nu-i corespundă nimic succesiunii fenomenale, au încercat să dea răspunsuri cât mai îndemânatic. De pildă Otto Leibmann în opera lui „Zur Analysis der Wirklichkeit“ ne dă o imagine destul de ingenioasă în această privință. Pentru a explica cum este posibil acest lucru, straniu la prima vedere, Otto Liebmann face o comparație destul de sugestivă. Dacă am avea mai multe rânduri de dealuri cu o serie de văgăuni între ele și în fiecare scobitură ar vegeta câte un cătun, atunci drumetul, care străbate pe jos aceste meleaguri, este nevoit, pentru a trece prin toate satele, să coboare și să urce rând pe rând fiecare colină, așadar satele acestea sunt pentru el succesive, deși în ele însele sunt coexistente, fiindtează simultan. Dar dacă am avea posibilitatea de a le privi din văzduh (pe atunci nu era cunoscut încă avionul) le-am putea cuprinde pe toate dintr-o dată, dintr-o singură privire. Diferenței dintre *ante* și *post* din conștiința noastră, când percepem succesiv satele, îi corespunde *ceva* în lucrurile însele, anume, în acest exemplu, colinele, care ascund vederea celorlalte sate la un moment dat. Însă ceea ce îi corespunde succesiunii percepute, la realitățile în sine nu este *ceva* succesiv, ci despărțiri de altă natură, subiectiv traduse în intervale de timp. Aranjamentul evenimentelor în perceperea succesiunii nu este *ceva* cu totul arbitrar, ci determinat de ordinea realităților independente, pe care o traducem pe ecranul nostru în forma omenească a succesiunii.

În ceea ce privește motivele care l-au determinat pe Kant să asimileze lumea psihică cu cea materială, situându-le pe amândouă pe același plan al aparențelor, putem bănuir următoarele: una din cauze va fi fost necesitatea de a salva libertatea și odată cu ea și posibilitatea de a întemeia o viață morală severă, în strânsă legătură cu ideea de libertate. În lumea psihică, la fel ca și în cea

fizică, domnește împletit cu forma timpului un determinism riguros și deci nu se află loc pentru libertate. Salvarea nu putea fi găsită decât dacă facem din lumea fenomenelor psihice tot o aparență, sau tot o realitate de suprafață, rămânând ca mai în adânc să fie sediul lucrului în sine, care scapă înțelegerii noastre, dar și mecanicismului universal. Din acest lucru în sine rămâne să ne vină izbucniri spontane de libertate, solii ale ordinei morale. Numai presupunând că dincolo de realitatea pe care o putem cunoaște în mod cauzal, determinată conform mecanismului universal, există *ceva* profund până la care nu pot ajunge înlănțuirile noastre mecanice, numai în acest fel putem salva libertatea și deci viața morală. „Dacă critica n-a greșit învățându-ne să considerăm obiectul în două înțelesuri anume ca fenomen și ca lucru în sine rezultă că aceeași voință poate fi gândită în ordinea fenomenelor (acțiuni vizibile) ca fiind cu necesitate conformă cu legea naturală și deci ne liberă, și totuși pe de altă parte ca aparținând unui lucru în sine ca nefiind supusă acelei legi, deci ca liberă și această fără să aibă loc vreo contradicție“¹³⁾.

După cum Kant era un moralist auster, mai era și un spirit profund religios. Și atunci se gândea ce rămâne cu preștiința lui Dumnezeu, dacă timpul ar fi o formă a realității absolute, adică dacă spiritul divin se află și dânsul înlănțuit de vicisitudinile succesiunii. Preștiința nu este posibilă decât dacă se poate îmbrățișa dintr-o singură ochire totalitatea existenței, gata efectuată. Cele trei momente, trecutul, prezentul și viitorul se topesc în veșnicie, care rămâne pururi deasupra timpului. Timpul nu este o formă a perfecțiunii definitive, ci a perfectibilității treptate. Dumnezeu care este etern, perfect și atotștiutor este deci deasupra timpului. Prin urmare iată că este posibilă o realitate absolută, dincolo de timp și dincolo de spațiu. Ceea ce curge în timp și ceea ce se așterne în spațiu nu este rădăcina însăși a existenței. Kant a răpit științei subsolul existenței, răstrângând-o pe terenul arabil de la suprafață. Așa se explică fraza sa

13) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 26.

celebră: „a trebuit să înlătur știința pentru a face loc credinței“¹⁴). Căci „nici nu pot presupune Dumnezeu, Libertate și Nemurire pentru întrebuintărea practică necesară rațiunii mele, dacă nu-i iau totodată rațiunii mele speculative pretenția la cunoașteri exagerate“¹⁵).

Dar și fără apel la considerații lăuntrice, concepția lui Kant asupra idealității timpului, rămâne destul de plauzibilă, cu toate greutatea pe care le suscită, și de care am pomenit. Încurcăturile înlăturate de această teorie, atârnă mai greu decât acele născute de ea. Și-apoi să fie așa de sigur că forma timpului coboară mai adânc și dezvăluie mai deplin esența realității, decât aceea a spațiului? Personal am exprimat mai demult părerea că „spațiul cu așezarea lui stabilă — care contrastează cu goana eternă a timpului — aduce existenței unele întregiri și perfecționări“. „Oricât ar dăinui dăra trecutului și-ar veni să sporească fosforescența clipei actuale, totuși zborul timpului este atât de galopant, încât existența pe care el o pecetluiește, capătă o fluiditate, o destrămare, care-o îndepărtează de imaginea unei existențe consistente, pline de desăvârșire“. Iar mai departe: „Firește nici spațiul nu poate fi icoana exactă a eternităților transcendente, sediu al tuturor perfecțiunilor, mai ales din cauza proprietății sale de a despărți prea tare obiectul cunoașterii de subiectul cunoscător. Dar dacă este vorba să avem o imagine mai apropiată de acel Eden al eternităților incoruptibile și al tărilor albastre, apoi aceasta o vom găsi mai puțin în goana fără odihnă și fără sfârșit a timpului, cât în imensitatea stabilă a unui spațiu, în care așa de măreț se încadrează multicolora pânză a splendorilor naturii“¹⁶).

În privința aceasta e caracteristic că totdeauna Dumnezeu a fost conceput ca deasupra timpului, pe când s-au găsit cugetători — ca bunăoară Newton — care să asimi-

14) Idem. p. 27.

15) Idem. p. 27.

16) I. Petrovici, „Ceva despre timp și spațiu“. Revista de Filosofie, Iulie-Septembrie, 1934.

leze dintr-un punct de vedere pe Dumnezeu, cu spațiul infinit.

În sfârșit, putem adăuga că dacă în unele privințe, materia încadrată de spațiu, pătrunde mai puțin în adâncimi, decât viața sufletească, în alte privințe totuși știința naturii fizice deschide orizonturi mai vaste decât psihologia. De aceea explorarea fundamentelor existenței nu se va putea îngrădi niciodată la introspecțiune, ci va trebui să ia în considerare și rezultatele cercetărilor naturii. Misterul trebuie atacat din ambele părți. În orice caz opinia lui Kant, că nici viața sufletească, așa cum se desfășoară în albia timpului și poate tocmai din cauza aceasta, nu este identică cu lucrul în sine, fiind și dânsa o modalitate de percepere, un aspect al unei viziuni subiective, pare a avea temeuri serioase, cu toată înfățișarea ei paradoxală și cu toată apropierea sa periculoasă de prăpastia contrazicerii.

Ar mai fi de adăugat că știința contemporană, nu atribuie nici dânsa un rang superior timpului, față de spațiu, deși, lucru recunoscut de altfel și de Kant, forma timpului are o aplicațiune mai întinsă decât spațiul, restrâns numai la o față a lumii fenomenelor.

Fizica cea nouă nu mai separă timpul de spațiu, ci le împreună în noțiunea unui singur continuum cu patru dimensiuni. Savanții nici nu caută să găsească acestei noțiuni fuzionate, un conținut intuitiv, tratând-o pur și simplu ca o realitate matematică, încorporată în formule de algebră¹⁷). În schimb spiritele cu înclinări filosofice (de ex.: Maeterlinck în „La vie de l'Espace“), adoptând concepția cea nouă, consideră timpul intuitiv, ca o percepție confuză și imperfectă, a celei de-a patra dimensiuni, care în sine ar fi mai aproape de natura spațiului. Am citat aceste interpretări, care aparțin unei epoci mult mai târzii, decât aceea a lui Kant — motiv pentru care nici nu vom stărui asupra ei aici — numai pentru valoarea ei simptomatică. Interpretând timpul ca imaginea unei dimensiuni spațiale mai adânci decât cele cunoscute nouă,

17) Vezi L. Brunschwig: „Les Ages de l'Intelligence“, p. 121.

timpul ne apare ca un ecou de dincolo de spațiul tridimensional, deci ca un mijloc de pătrundere mai profundă. Dar pe de altă parte concepând acea misterioasă a patra dimensiune înrudită mai mult cu spațiul (și apărând sub formă de timp numai în cadrul subiectiv al percepției noastre confuze) rangul spațiului se ridică iarăși, măcar principal...

Poate că cel mai rezonabil e să atribuim cu gânditorul german Lipsius și unuia și altuia, fără nici o distingere, numeroase elemente subiective, — ceea ce e și în sensul vederilor lui Kant ¹⁸⁾.

VIII

Categoriile

În decursul dezvoltărilor precedente am folosit în repetate rânduri pentru caracterizarea epistemologiei kantiene expresia de organizare. Am calificat de mai multe ori doctrina lui Kant drept o filosofie a spontaneității spiritului omenesc, fiindcă după acest filosof conștiința noastră este cea care organizează datele lumii înconjurătoare. Intellectul nostru introduce ordine în masa haotică și amorfă de impresii recepționate prin simțuri. „Dacă fiecare reprezentare în parte ar fi cu totul străină de alta, așa zicând izolată și separată de ea, nu s-ar ivi nicicând o cunoaștere care este un tot de reprezentări comparate și unite“ ¹⁾. Dar „noi nu ne putem reprezenta ceva ca unit în obiect fără a fi legat acest ceva mai înainte noi înșine“ ²⁾. „Așadar spontaneitatea gândirii noastre cere ca diversitatea dată de sensibilitate să fie mai întâi într-un anumit mod parcursă, acceptată și combinată, pentru a face din ea o cunoaștere. Această acțiune o numesc sinteză“ ³⁾.

Pentru Kant, conștiința noastră nici nu se poate mărgini să reflecte în mod fidel realitățile exterioare cum ar fi vrut empirismul, nici nu poate pretinde să construiască natura concretă, fără experiență, cum ambiționa vechiul raționalism, ci spiritul nostru organizează datele intuitive, în așa fel încât introduce în ele unitate, ordine, armonie. Cu alte cuvinte materialul cunoștinței noastre ne este dat în experiență, iar noi îi dăm din structura noastră spirituală o formă fermă și coerentă. „Diversul reprezentărilor este dat în intuiție, care este numai sen-

18) Lipsius. Disertația trimisă la Congresul de filosofie din Praga, 1934, cu titlul : „Spielen sich die Naturvorgänge in Raume ab?“.

1) „Critica rațiunii pure“, ed. cit. p. 124.

2) Idem p. 122.

3) Idem p. 104.

sibilă adică nu este decât receptivitate, iar forma acestei intuiții se află a priori în facultatea noastră de cunoaștere⁴⁾. Cu ajutorul formelor apriorice, spiritul nostru efectuează opera de organizare a experienței, așa că aceste adăugiri ale noastre departe de a fi un izvor de falsificări și de fantasmе, care merită să fie cu grijă izgonite, cum cerea empiristul Hume, ele sunt dimpotrivă acele care dau siguranță și creează obiectivitate cunoștințelor noastre, făcând astfel cu putință să avem în față o natură articulată și stăpânită de legi generale. Împotriva raționaliștilor, care făceau din sensibilitate un izvor de cunoaștere inferioară și confuză, în timp ce empiriștii considerau ideile inteligenței ca izvor inepuizabil de iluzii și răătăcirii, Kant va stabili că atât sensibilitatea, cât și inteligența ne pot da cunoștințe valabile, dar cu o condiție, să lucreze împreună în armonie. „Cunoașterea noastră se naște din două izvoare principale ale minții, din care unul este a primi reprezentările (receptivitatea impresiilor), al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări, un obiect (spontaneitatea conceptelor), prin cel dintâi ni se dă un obiect, prin cel de al doilea este gândit⁵⁾. „Intelectul nu poate intui nimic și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvoră cunoștința⁶⁾.

Teoria kantiană a formelor transcendente, dă socoteală mai bine de starea de fapt a științei și se armonizează mult mai satisfăcător cu natura rezultatelor investigației științifice.

Kant avea dreptate să spună: „Derivația empirică nu se poate uni cu realitatea cunoștințelor științifice a priori ce le avem, și anume ale matematicii pure și ale științei naturale generale, și intră deci în contradicție cu faptele⁷⁾.

În conținutul științei omenești, există unele cunoștințe sigure, necesare, și apriorice, întrucât stabilirea lor se dispensează de experiență, într-o foarte largă măsură.

4) Idem, p. 121.

5) Idem, p. 87.

6) Idem, p. 88.

7) Idem, p. 120.

Acestea purced din mintea noastră și sunt presupuse de orice experiență. Ele nu se reduc însă la tautologii fără valoare, la identități sterile, care n-ar constitui nicio îmbogățire, ci largesc orizontul cunoașterii, aducând noțiunilor determinări care nu derivă nemijlocit din ele, nici nu spun același lucru, doar cu alte cuvinte. Între cunoștințele noastre stringente și necesare, care dăruiesc o osatură fermă intuiției simțurilor noastre, se găsesc așadar judecăți sintetice, adică judecăți în care predicatul adaugă ceva nou la conținutul subiectului.

Judecățile sintetice sunt singurele cu adevărat creatoare, însă din nefericire izvorul lor firesc este experiența, marea dar inconstanta noastră învățătoare. Kant are meritul de-a fi arătat, că există și judecăți *sintetice-apriorice*, adică independente de experiență, îmbogățind astfel teoria judecăților cu o extrem de importantă diviziune nouă⁸⁾.

Opera de organizare a spiritului nostru este începută cu cele două forme apriorice ale sensibilității noastre, studiate în „Estetica transcendentă”. Încadrarea impresiilor diverse, primite de la lucrurile în sine, în lăuntrul tiparelor noastre apriorice, începe chiar din regiunea simțurilor, odată cu aplicarea celor două forme apriorice intuitive: spațiul și timpul. Evident însă că această primă organizare a materialului haotic este doar un început de coordonare, este o sistematizare imperfectă, mai mult o limpezire. Spațiul și timpul sunt extensive, mai mult risipesc diversele impresii primite pentru a le clarifica, dar nu le unifică. Unificarea nu poate fi extensivă. Organizarea numai începută printr-o simplă operă de lămurire, realizată de către formele apriorice ale spațiului și timpului, este continuată de alte forme de pe o treaptă mai înaltă, care duc organizarea până la sfârșit. Să ne închipuim că întreaga operă de organizare ar consta numai din desfășurarea evenimentelor în forma timpului și aceea a spațiului. Imaginea ce am avea-o atunci despre lume ar fi inconsistentă, fugitivă, un fel de alungare vertiginoasă de impresii lunatice pe țeava îngustă a timpului și pe ecranul destrămat al spațiului. Pentru ca să avem o lume cu o-

8) Idem, introducere, pp. 44—50.

biecte ferme, consistente, este nevoie să intervină neapărat alte forme — acelea ale inteligenței — care să închege, să articuleze, să solidifice impresiile prea dezlănate sau prea fugitive.

Vom pomeni anticipat, cu titlu de exemplu, una din aceste forme ce duc organizarea mai departe, la un grad mai înalt de perfecționare, pentru a ilustra procesul de solidificare, efectuat prin această nouă serie de tipare. Să luăm de pildă ideea de Substanță. Numai prin ideea de substanță — care funcționează necesar — noi raportăm grupele de senzații la ceva permanent, la un suport stabil, la un obiect. Când vorbim de însușirile corpurilor exterioare, le raportăm la un substrat cu caracter invariabil, la un ciment, la o substanță. Insușirile obiectelor nu sunt decât modificări ale substanței. Câteodată ideea de substanță are un rol și mai fundamental, făcând posibilă conștiința a chiar formelor sensibilității, cel puțin a uneia din ele : intuiția timpului. Grație conceptului de substanță nu numai că reușim a închege impresiile disperate, în unități trainice, dar numai datorită dispozitivelor substanței, noi putem cu adevărat percepe și determina cursul timpului. Timpul este o eternă alunecare, o neconținută mobilitate, care nu ni se poate face observată, decât numai în raport cu ceva permanent, stabil. Nu ne putem da seama de ceea ce veșnic trece, decât doar în comparație cu ceva care rămâne. Acest ceva persistent purcede tocmai din exercițiul ideii de substanță, în raport cu care nu mai putem determina neîntrerupta alergare a timpului. Iar ideea de substanță nu ne poate fi dată după Kant prin simțuri, ci rămâne să fie o formă apriorică, un calapod structural, dintr-un etaj superior al spiritului nostru.

Dacă cele două forme apriorice ale sensibilității, spațiul și timpul, încep numai opera de organizare a naturii, acelea care desăvârșesc această operație sunt alte două grupe de forme apriorice : categoriile inteligenței și ideile rațiunii. Cu aceasta Kant urmează repartitia psihologică admisă în vremea sa. Pe atunci facultatea noastră de cunoaștere era, cum am spus, împărțită în trei funcțiuni deosebite : simțurile, inteligența și rațiunea, aceasta din urmă fiind un fel deasupra inteligenței, deși fără ca-

racter mistic, ci tot dialectic și raționalist. Desigur unei asemenea clasificări psihologice în aceste trei mari rafturi, i se pot aduce numeroase obiecții din punctul de vedere al psihologiei contemporane. În orice caz i s-ar putea reproșa lui Kant că, n-a fost un inovator, un deschizător de drumuri, în domeniul psihologiei, cum fusese de pildă Descartes în minunatul său tratat asupra pasiunilor sau tot așa un Spinoza, iar în timpurile noastre un Bergson. Nici matematician creator ca Leibniz, nici fizician genial ca Newton, și, — cu toate observațiile fine risipite prin cursurile lui de antropologie — nici psiholog însemnat ca Descartes, în schimb Kant a fost un critic incomparabil și un epistemolog revoluționar. El ne-a lăsat o genială operă de filosofie pură, chiar dacă acea latură a creației sale, care se reazemă pe date de psihologie, e ceva mai precară. Noroc că împrumuturile pe care Kant le-a făcut Psihologiei timpului său, nu sunt de o însemnătate fundamentală pentru construcția sa filosofică, privind mai mult aranjamente exterioare, care s-au putut deteriora fără să amenințe trănicia clădirii.

Abordăm acum o nouă parte din „Critica rațiunii pure“, Analitica transcendentă, care e prima jumătate a Logicii transcendente. Numele acesteia din urmă ne obligă să arătăm care ar fi raporturile ei cu logica tradițională, sau în ce fel a lărgit-o pe aceasta, care se mărginea de veacuri la cele trei paragrafe cu viză aristotelică : teoria noțiunilor, a judecăților și silogismului. Este drept că și Bacon încercase să completeze vechea logică aristotelică, adăugându-i metodologia. Dar Kant aduce o altă lărgire a logicii și cu mult mai importantă. În logica transcendentă Kant enumeră formele apriorice cu ajutorul cărora inteligența noastră *constituie* natura, organizează lumea experienței, adică se ocupă cu formele apriorice care participă la geneza existenței înconjurătoare. Să insistăm puțin pentru a înlătura vreo confuzie eventuală. Și logica formală (aceea a tradiției) cum arată chiar numele, se ocupă tot de forme, dar care trebuiesc riguros despărțite de formele logicii transcendente. Logica formală ia ca punct de plecare, realitatea gata înfăptuită,

deplin efectuată, prin nu importă ce proces. Acestei realității îi păzește consecvența, arătând că odată ce există ea, trebuie în mod necesar să primească anumite determinări și să nu aibă altele. Odată ce există *A* el trebuie să fie sau *B* sau *non-B*, însă în nici un caz și una și alta, în același timp și sub același raport. Logica formală nu se amestecă în structura concretă a lucrurilor, și cu toate că și ea distinge în natură, obiecte, stări, însușiri, relații, ea le constată, le socotește și exprimă legătura dintre ele, dar nu contribuie cu nimica la geneza și constituirea lor. După Kant intelectul nostru nu posedă numai principii abstracte de logică formală, care veghează la buna ordine a lucrurilor, dar nu o creează. Deosebit de acestea, inteligența mai cuprinde și forme transcendente, care continuă opera formelor sensibilității, construind lumea fenomenelor așa fel încât să alcătuiască nu un amalgam de impresii schimbătoare și variabile de la om la om, ci o singură lume pentru toate conștiințele, sub forma unei realități solide, și cărmuită de legi constante. Geneza naturii organizate, este condiționată de participarea acestor forme. Legile naturii sunt reflexul legilor spiritului nostru dar care nu se mai recunosc sub scoarța materială a lucrurilor, sub care s-au deghizat. Din cauza aceasta legile naturii, în înfățișarea lor concretă nu pot fi deduse din minte, ci stabilite numai empiric; însă acea parte mai generală a osaturii lumii înconjurătoare, care reprezintă participarea nealterată și neîndoioasă a intelectului nostru, aceasta poate fi cunoscută a priori. Tot ce putem stabili și cunoaște a priori despre natură, rămâne să alcătuiască după Kant o disciplină, ce poate primi numele de metafizică, cu prefacerea fundamentală a vechiului ei sens.

Așadar, inteligența noastră posedă o zestră de forme apriorice, pe care Kant le numește categorii, cu termenul împrumutat de la Aristotel, dar cu semnificația întrucâtva schimbată. În fixarea tablei de categorii, Kant caută un principiu director, folosindu-se de clasificarea judecăților din logica formală. Acțiunea formelor noastre apriorice constă într-o operă de unificare, de sinteză a diversității înregistrată în experiență. Dar o judecată este tocmai stabilirea unei legături, schema unei sinteze. Ju-

decata este un act al spiritului nostru prin care reunim într-o singură gândire mai multe reprezentări. De aceea Kant se călăuzește ca de un fir conducător în găsirea categoriilor, de felurile de judecăți, stabilite de logica formală. „Spre a găsi un asemenea principiu am pornit în căutarea unui act al intelectului care să cuprindă pe toate celelalte și care să nu se distingă decât prin diversele modificări sau momente prin care supune multiplicitatea reprezentării sub unitatea gândirii în general. Am găsit astfel că acest act al intelectului este judecata. În privința ei aveam la îndemână munca deja gata deși nu lipsită de greșeli a logicienilor: ea mi-a dat puțința să alcătuiască o tablă completă a funcțiilor pure ale intelectului, care erau însă nedeterminate încă în raport cu obiectele”⁹⁾. „Funcțiile intelectului pot fi aflate toate dacă putem expune în mod complet funcțiunile unității în judecăți”¹⁰⁾. Prin aceasta Kant găsește și o suprafață de atingere între operațiile logicii formale și funcțiile logicii transcendente, realizând măcar aici o vagă unitate a spiritului, divizat în prea multe.

După cum se știe, judecățile se împart în patru mari diviziuni, din patru puncte de vedere, după: cantitate, calitate, relație și modalitate. Aceste patru rubrici de judecăți instituite de logica formală vor deveni pentru Kant tot atâtea rubrici de categorii. Și cum în fiecare din cele patru clase de judecăți există în chip simetric câte trei spețe, vom avea pe baza acestei echivalențe un total de 12 categorii. Iată-le în grupe de câte trei:

	Judecăți formale	Categorii
Cantitate	Universale	Unitate
	Particulare	Pluralitate
	Singulare	Totalitate

Judecăților universale în care subiectul este luat în întregimea sferei sale le corespunde categoria unității. Judecățile particulare în care subiectul este luat parțial conduc la categoria pluralității. Judecățile singulare al că-

9) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 115.

10) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 99.

ror subiect este un lucru unic, dau naștere categoriei totalității. Orice realitate pentru a fi gândită din punct de vedere cantitativ trebuie să se insereze în una din aceste trei categorii să fie adică ori o unitate, ori o pluralitate, ori o totalitate. Orice existență pentru a putea fi accesibilă spiritului nostru din punct de vedere cantitativ trebuie să intre în unul din aceste trei tipare obligatorii.

Din punct de vedere calitativ vom avea iarăși trei spețe de categorii, paralele cu cele trei feluri de judecăți calitative :

	<i>Judecăți formale</i>	<i>Categorii</i>
Calitate	Afirmative	Realitate
	Negative	Negație
	Indefinite	Limitație

Trebuie să atragem aici atenția asupra faptului că cel de al treilea fel de judecată calitativă, judecățile limitative precum și cel de al treilea fel de judecată cantitativă, judecățile singulare, sunt admise ca forme aparte numai de către unii logicieni, nu de toți. Judecățile singulare ar fi acelea la care subiectul este un exemplar individual, de pildă Ștefan cel Mare a fost domnul Moldovei, dar ele se comportă în operația logică întocmai ca cele universale. Judecățile indefinite sunt din punct de vedere formal afirmative însă din punctul de vedere al conținutului negative. De ex. : „Sufletul este invizibil“, „Spațiul este nesubstanțial“. Aceste judecăți care se caracterizează prin afirmarea unei lipse, de unde Beno Erdmann le denumește negații mijlocite, nu reprezintă ca formă o speță deosebită. Și Kant e în fond de părere că sub raportul formal, spețele în chestiune nu sunt fundamentale, dar le consideră totuși importante pentru ecoul lor, în domeniul formelor transcendente, în șiragul categoriilor ¹¹. Am avea o primă mărturie prețioasă, deși destul de acoperită, că acea corespondență între categoriile transcendente și grupările judecăților logice, nu e tocmai perfectă, fiind pe alocuri forțată.

11) Idem, p. 100—102.

A treia rubrică de categorii din doctrina kantiană este cea mai importantă, căci cuprinde formele de unificare de căpetenie. Și aici Kant ar fi vrut să pună în legătură cele trei feluri de judecăți de relație, cu cele trei categorii ale relației după cum urmează :

	<i>Categorii</i>	<i>Judecățile formale</i>
Relație	Categorice	Substanță-accident
	Ipotetice	Cauză-efect
	Disjunctive	Reciprocitate

Ce-i drept există trei feluri de judecăți de relație și Kant ar vrea să demonstreze cum le corespund cele trei categorii de relație. Astfel primele judecăți logice din această rubrică judecățile categorice, stabilesc între subiect și predicat o legătură analoagă cu ceea ce este raportul de inerență dintre substanță și accidentele ei. Apoi cauza este față de efect, ceea ce ar fi subiectul față de predicat într-o judecată ipotetică. Iar judecăților disjunctive în care subiectului îi poate conveni unul din două predicate opuse, le corespunde categoria reciprocității, după care nu numai cauza acționează asupra efectului dar și efectul, exercită o influență asupra cauzei. De data aceasta corespondența celor două coloane, pare destul de artificială. Nu se poate stabili nici cât la cele două rubrici precedente, o corelație strânsă între judecățile formale ale logicii tradiționale și categorii.

Dar categoriile din rubrica a treia — independent de chestiunea paralelismului — sunt unelte de unificare de o importanță deosebită. În special categoria substanței și cea a cauzalității, sunt fără asemănare însemnate, alcătuind cei doi stâlpi de bază ai științei noastre. În mod constant și necesar concepem că orice fenomen are un substrat, că toate însușirile obiectelor nu sunt decât modificări pasagere ale unei substanțe în sine statornică. Schimbările percepute nu sunt decât accidentele unei substanțe, invariabilă în adânc. La fel de obligatoriu mintea noastră inserează orice fenomen sub categoria cauzalității. Nimic nu este întâmplător, ci oricare apariție trebuie să fie considerată ca un efect provocat de o cauză. Când nu numai

cauza exercită o acțiune asupra efectului, dar și efectul exercită reacțiune egală asupra cauzei, avem ceea ce se numește acțiune reciprocă, sau categoria reciprocității. De pildă când o bilă de biliard pune în mișcare altă bilă, prima rămâne adesea pe loc, datorită contra-reacțiunii exercitate de bila pe care a împins-o înainte. Sau când împingem o căruță, pentru a-i învinge rezistența, trebuie să ne înclinăm. Contra-reacțiunea obstacolului pe care îl întâmpinăm, ne face să ne îndoim și să căutăm un sprijin care să ne susțină. De aceea n-am putea împinge o căruță dacă ne aflăm înăuntrul ei, căci acțiunea pe care am exercita-o împingând cu mâinile înainte, din pricina contra-reacțiunii picioarelor care împing în sens invers, rămâne pe deplin anulată. Această categorie a reciprocității n-are însă valoare la fel de universală ca celelalte două categorii de relație.

În sfârșit, mai avem trei categorii din punctul de vedere al modalității, iarăși paralele cu judecățile respective din logica formală, așa după cum se vede din tabloul pe care îl dăm mai jos :

	Judecăți formale	Categorii
Modalitate	Problematică	Posibilitate
	Asertorică	Existență
	Apodictică	Necesitate

Kant ne mai atrage atenția, ca să observăm o simetrie particulară în grupele celor două șiraguri paralele, nu numai că în fiecare rubrică se află trei judecăți formale, căroră le corespund trei categorii, dar primul termen al fiecărei clase exprimă o condiție, al doilea termen exprimă un condiționat, iar al treilea rezultă din îmbinarea condiției cu condiționatul. Astfel în prima rubrică am avut întâi unitatea, care este condiția pluralității, iar totalitatea nu este decât pluralitatea considerată ca o unitate. Limitația nu este decât afirmarea combinată cu negația. Sau la ultima rubrică posibilitatea ar fi condiția existenței, iar necesitatea nu este decât o existență care e dată chiar prin posibilitatea ei. Această clasificare tripartită a judecăților și a categoriilor, — cu simetria ei cam artificială — i-a servit probabil lui Hegel ca inspirație

pentru faimoasa lui teorie a triadelor, teză, antiteză și sinteză. Ceea ce la Kant fusese un ornament accesoriu și de aceea inofensiv, la urmașul lui devine coloana vertebrală a întregului sistem.

Teoria kantiană a celor douăsprezece categorii, a fost în decursul timpului supusă la o critică din cele mai severe. S-a spus că ar fi prea multe și că stabilirea lor are un caracter de artificialitate scolastică. Schopenhauer, cu toată admirația sa pentru Kant, nu va păstra din ele decât doar cauzalitatea, menținând-o alături de aprioritatea spațiului și timpului. În forma aceasta a trecut Kant și în cultura românească, unde multă vreme s-a neglijat eșafodajul categoriilor, afară de cât îngăduise Schopenhauer. Alți filosofi mai târziu au sporit din nou tabela categoriilor alcătuind-o în mod personal, ca Ed. von. Hartmann, Windelband, Renouvier. Aici, în expunerea noastră, unde avem a ne ține de Kant, fără ca bineînțeles să putem consemna toate detaliile doctrinei, cred că va trebui să ne oprim cel puțin la două din categoriile sale, atât pentru însemnătatea lor constitutivă, cât și pentru înnoirile fundamentale cu care au rămas, trecând prin geniul lui Kant. Acestea sunt *cauzalitatea* și *substanța*, forme universale ale elaborării științifice, contopite în plămada lumii cunoscute nouă.

Dacă aruncăm o ochire în istoria filosofiei, constatăm că nu toți cugetătorii au conceput în același fel, aceste două noțiuni capitale, care formează temelia științei noastre. Să începem cu substanța. Nu putem face abstracție în această privire retrospectivă de cel dintâi gânditor care a examinat critic ideea de substanță și care a fost Aristotel. După el substanța se confundă cu existența individuală, sau se numește, substanță ceea ce într-o judecată logică servește totdeauna numai ca subiect și niciodată ca predicat. De exemplu, în propoziția : apa curge, apa fiind subiect este o substanță, pe când curge fiind predicat derivă din substanță, este o proprietate a ei. Însușirile și acțiunile exprimate de obicei prin adjective și verbe se găsesc într-o substanță, care se exprimă printr-un substantiv. Subiectul unei judecăți nu poate fi niciodată o însușire sau o acțiune, ci numai un obiect. Cum însă

orice obiect este ceva individual, înseamnă că pentru Aristotel substanțele vor fi și ele individuale.

Sărim peste alte concepții mai puțin interesante, găsim mai târziu părerea că substanța este ceea ce garantează unicitatea obiectului. Într-adevăr însușirile unui obiect variază neîncetat. De pildă omul se transformă mereu, se schimbă neconținut. Și totuși orice faptură, cu toate modificările continui suferite la fiecare pas, își păstrează cu toate acestea identitatea și unicitatea sa. Substratul tuturor schimbărilor rămâne totdeauna ceva permanent. La lucrurile neînsuflețite mai cu seamă, această unicitate se traduce prin cantitatea lor constantă care se găsește la capătul tuturor transformărilor, și care ar rămâne stranie fără ideea de substanță neschimbătoare.

Mai târziu, precizându-se mai tare acea concepție, la început clasică, s-a înțeles prin substanță suportul launtric, substratul invizibil, cimentul ocult al însușirilor dispartate ale unui corp. Un corp nu se poate reduce la suma însușirilor sale, chiar dacă acestea nu sunt prea schimbătoare, el conținând un plus, necesar de conceput chiar dacă nu apare. De pildă aurul are anumite însușiri bine stabilite. El este un metal de culoare galbenă, strălucitor, bun conducător de căldură și electricitate. Dar aurul în spiritul omenesc, are, după părerea unora, peste aceste însușiri și peste suma lor, un substrat mai adânc, substratul care le posedă și în care se înserează acele însușiri, sub formă de atribute, pe care dânsul le unifică și le dominează. În calitate de subiect al atributelor sale, corpul are o substanță unică și nevăzută, care trebuie admisă cu necesitate.

Unii filosofi au mers și mai departe, zicând că substanța ar fi esența intimă și ultimă a realității. Fenomenele în afară de însușirile și modificările lor aparente, posedă o natură ultimă și eternă, substanța, *care există prin ea însăși, fără să presupună vreo altă realitate de care să atârne.*

Împotriva unor atari concepții, au protestat cu toată vigoarea filosofii empiriști englezi, cu excepția lui John Locke care admite vag ideea de substanță. Dar Berkeley și mai ales David Hume s-au ridicat energic în contra a-

cestei idei. De fapt substanța nu ne este dată nicăieri, în nici o experiență. În realitate ceea ce ni se dă în experiența noastră, sunt numai grupe de senzații, asociații de calități. Ideea de ciment care să lege calitățile lucrurilor sau datele senzațiilor într-un obiect, este o invenție de-a noastră și noi ne înșelăm când credem că-i corespunde aievea o realitate echivalentă. Credința că la spatele grupurilor de senzații, se află o substanță care le încheagă, că se găsește un substrat care să poarte însușirile — cum poartă corpul o haină — este numai opera unei deprinderi psihologice inveterate, se datorește unor obiceiuri subiective. Ne-am obișnuit să percepem în mod constant, anumite grupuri și impresii sensibile. Repetarea îndelungată a acelorași asociații de calități înmănunchiate, a dat naștere unei obișnuințe mintale, care a zămislit ideea unei legături statornice, garantate de cimentul unui substrat unic. Așadar de aici a luat naștere ideea de substrat ascuns, de substanță care asigură constanța grupelor de senzații. Dar această idee de substanță este — după empiriștii englezi — o construcție imaginară, o ficțiune fără fundament. Neavând nici o valabilitate obiectivă, ca una care nu se întemeiază pe fapte sigure, ci izvorăște dintr-un proces subiectiv, ea trebuie înlăturată, urmând soarta tuturor prejudecăților, cărora le-a sosit ceasul izgonirii.

În acest moment critic apare Kant. Și el crede de asemenea, că nu există în realitate un suport invizibil, o substanță ocultă, care să înglobeze mănunchiurile de impresii într-un obiect permanent și unitar. Căci legătura în fenomene este doar opera noastră. Dar ideea de substanță nu este după el pur obiectivă, lipsită de orice valoare reală, cum vrea să arate David Hume. Ideea de substanță este după Kant o formă apriorică, un concept pur al intelectului nostru și ca atare, departe de a fi efectul subiectiv al unor asociații mecanice întâmplătoare, ea este dimpotrivă o formă intelectuală care dă obiectivitate cunoștințelor noastre. Substanța nu-și primește valabilitatea nici de la vreo potrivire cu ceea ce există ca substrat real al obiectelor. „Judecățile de experiență vor primi valoarea obiectivă nu de la cunoștința imediată a obiec-

tului (căci această cunoștință este imposibilă), ci numai de la condiția care dă valoarea universală judecăților empirice și care nu se întemeiază niciodată pe condiții empirice ci pe un concept pur al intelectului¹²⁾. Așadar substanța este un fundament aprioric al cunoștinței noastre omenești. În acest fel Kant este adversarul hotărât al lui David Hume care nu credea în posibilitatea unor cunoștințe apriorice valabile.

Dar Kant se desparte în concepția sa asupra substanței nu numai de empiriști ci totodată el se opune și față de acei filosofi raționaliști care confundă substanța cu substratul ultim, cu esența realității. Căci substanța nu este, pentru Kant, totuna cu lucrul în sine, cu existența primordială. Ideea de substanță este numai o simplă formă apriorică a spiritului nostru, cu ajutorul căreia noi doar organizăm impresiile diverse, venite de la lucrurile în sine. Substanța este o formă ideală, proprie numai structurii intelectului nostru, așa că n-are nici un rost să trecem la aplicarea ei în transcendent. Nu putem spune despre lucrurile transcendente dacă sunt sau nu substanțe, și ce fel de substanțe sunt, căci „aplicarea transcendentă a categoriilor nu este de fapt nici-o aplicare și n-are nici-un obiect determinat sau chiar numai determinabil după formă”¹³⁾. Însă ideea de substanță rămâne o formă de unificare a fenomenelor, adică ea are un sens real în uzul ei empiric, o valoare obiectivă în experiență. „Valabilitatea obiectivă a categoriilor ca și concepte a priori se întemeiază pe faptul că numai prin ele este posibilă experiența (după forma gândirii) deoarece numai cu ajutorul lor poate fi gândit în general un obiect al experienței”¹⁴⁾.

Ar mai fi să subliniem și deosebirea profundă dintre Kant și Aristotel. Pentru ultimul, substanța fiind *individuală*, nu decurge din forma obiectului ci din materia lui; pentru Kant substanța e o formă generală, materia fiind și după dânsul adevărata generatoare de individual. Dealtfel, între acești doi cugetători, mai rămâne și cealaltă

12) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 80.

13) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 248.

14) Idem, p. 119.

diferență esențială: filosoful antic vede lucrurile pe planul trans-subiectiv, celălalt filosof înăuntrul subiectului.

Pășim acum la examinarea celui de al doilea stâlp al științei noastre, de o importanță poate și mai covârșitoare, anume cauzalitatea. După filosofii raționaliști între cauză și efect există o legătură necesară, asemănătoare deducerii strânse a concluziei din premisele unui silogism. Dimpotrivă, filosofii empiriști, în special cei englezi, susțin concepția după care nimeni nu poate și nicăieri nu se poate găsi în experiență o astfel de legătură necesară între cauză și efect. În realitate constatăm doar o succesiune regulată, mai mult sau mai puțin constantă, între fenomene, cu oarecare probabilitate de a se repeta și în viitor. De fapt, noi aflăm din experiență doar că dilatarea urmează de obicei după căldură, dar nu percepem nicăieri necesitatea ca acțiunea căldurii să producă fără greș efectul dilatării. Nexul causal este așadar și el o idee subiectivă greșită, ca și ideea de substanță. Ideea de cauzalitate este și ea datorită unui proces psihologic de obișnuință și ca atare are o natură pur subiectivă. Ne-am deprins ca ori de câte ori apare un fenomen A să așteptăm să apară fenomenul B, dar această legătură este numai probabilă, și deloc necesară, nu se bazează pe nimic obiectiv. Nu avem deci nici un fel de garanție că raporturile constante, observate până acum în experiență, se vor reproduce în mod identic și în viitor. Acesta este apogeul filosofiei empiriste, în consecințele ei sceptice, măiestrit exprimate sub pana lui David Hume, ale cărui idei făceau imposibilă orice certitudine științifică. Kant impregnat puternic de știința riguroasă a lui Newton, va interveni cu toată vigoarea pentru a preîntâmpina prăbușirea științei.

Prin urmare după raționaliști, legătura causală este un nex necesar care leagă indisolubil efectul de cauză, pe când după empiriști este vorba numai de o legătură subiectivă, produsă printr-o repetare, care anunță cel mult o succesiune regulată. Kant în concepția sa restabilește o poziție intermediară, dar totodată nouă și fecundă: vrea mai întâi să salveze cât mai mult posibil din necesitatea logică a legăturii cauzale și-n al doilea rând s-o lase și în dependență de indicațiile experienței. După el între cauză

și efect nu există o legătură necesară, care ar decurge din natura obiectelor, dar nu este nici o așteptare subiectivă, născută din obișnuința de-a vedea anume fenomene succedându-se regulat. „Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care e posibil de scos o regulă, după care ceva se întâmplă în mod obișnuit, dar niciodată în mod necesar. Conceptul cauzei sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârșire aprioric în intelect, sau ar trebui abandonat cu totul ca pe o simplă iluzie, căci acest concept cere neapărat ca ceva A să fie în așa fel încât altceva B să urmeze în mod necesar“¹⁵⁾.

Soluția kantiană este în legătură cu toată teoria apriorității. Trebuie să vedem, spune Kant, înainte de a ne preocupa de raporturile reale dintre lucruri, ce se petrece înăuntrul subiectului gânditor, de care cunoștința noastră nu se poate detașa în nici într-un chip. Greșeala amândurora din cele două doctrine contrarii este că au făcut ambele abstracție de subiectul cugetător, au omis raportarea cunoștințelor noastre la spiritul în care le găsim. Dar obiectele cunoscute nu se pot disloca, fără a se irosi prin această separare, de subiectul care le cunoaște. De aceea o legătură necesară între cauză și efect, nu trebuie să o căutăm în natura lucrurilor însele, acestea în esența lor intimă fiindu-ne necunoscute, ci în formele apriorice cu ajutorul cărora spiritul nostru organizează obiectele experienței, lumea fenomenelor. Legăturile necesare nu ne pot veni din altă parte decât de la propria noastră operă de legislație a naturii. Dacă analizăm ce se petrece în interiorul spiritului nostru, ne vom da seama că ideea de cauzalitate nu rezultă din acțiunea creatoare a lucrurilor însele, dar nici nu este pe de altă parte o idee fictivă, ci una din formele apriorice și transcendente ale intelectului nostru pe care o impunem materialului sensibil, pentru a-i da o rânduială organică și inteligibilă. „Categoriile sunt concepte care prescriu a priori legi fenomenelor, deci naturii ca totalitate a fenomenelor“¹⁶⁾. Ca și ideea de substanță,

15) Idem, p. 117.

16) Idem, p. 158.

ideea de cauzalitate se bucură de un realism empiric, adică de o valoare obiectivă înăuntrul domeniului experienței, căci „numai prin faptul că noi supunem succesiunea fenomenelor, deci toată schimbarea legii, cauzalității, e posibilă experiența însăși“¹⁷⁾. Dar o caracterizează și un idealism transcendent, adică nu se poate aplica dincolo de obiectele simțurilor noastre¹⁸⁾.

Cele douăsprezece categorii kantiene continuă opera de organizare a naturii, de coordonare a datelor lumii experimentale. E bine să remarcăm încă odată că numai după intrarea în funcțiune a acestor forme apriorice și transcendente se poate vorbi de o unitate în lumea înconjurătoare, se poate spune că există o natură. „Intelectul pur este prin categorii legea unității sintetice a tu-

17) Critica rațiunii pure, p. 204.

18) Mai merită măcar câteva cuvinte speciale, într-o anumită privință, categoria „existență“ din ultima clasă de categorii. Kant făcând din existență o formă apriorică, aplicabilă ca toate celelalte, numai fenomenelor sensibile, urmează că despre „lucrul în sine“ nu putem afirma că există. De aici a izvorât printre discipolii lui Kant, acea direcție hiperidealistă, care șterge cu totul din doctrină, lucrul în sine. De fapt în strictă logică nu-l putem nici înlătura, negația fiind și dânsa „o categorie“, aplicabilă deci numai fenomenelor.

Ar trebui atunci să spunem că numenul se află deopotrivă dincolo de existență și neant, — un fel de supraexistență, pe care firește nu ne-o putem imagina, dar în orice caz stă mai aproape de pozitiv, decât de negativ. Au fost doar și teologi impregnați de suflul divinității, care au afirmat totuși că nu se poate spune de Dumnezeu că „există“, — firește e vorba de „există“ în sens fenomenal.

Fixarea „existenței“ pe planul fenomenelor a mai avut o urmare importantă : cu toată structura subiectivă a cunoștinței, nicio dată nu s-a spus de Kant, ceea ce s-a zis de Schopenhauer, că a făcut din lume un *vis*. Și totuși la Schopenhauer „lucrul în sine“ se afla mai aproape de lumea reprezentărilor noastre, decât la Kant, unde distanța e nemărginită, așa că mai pe drept s-ar putea aici spune că percepem năluciri. Însă — deosebit de faptul că Schopenhauer denuște el însuși, în stilul său poetic, lumea înconjurătoare un *vis* — mai vine și considerația că acest filosof așează existența autentică pe planul „lucrului în sine“, în timp ce la Kant ea e situată pe planul fenomenelor. În consecință pe când la Schopenhauer lumea simțurilor e o existență precară și iluzorie, la Kant ea rămâne — prin acea extensiune a categoriilor — existență propriu-zisă.

turor fenomenelor și prin acest fapt el face posibilă mai întâi și de la origine experiența după forma ei¹⁹⁾. Numai în acest caz avem o garanție serioasă că toate capetele cugetătoare au în vedere aceeași lume, una singură și obiectivă. Atâta vreme cât rămânem în lumea sensibilă, neorganizată de formele necesare ale intelectului, putem spune că pentru fiecare există o lume aparte, întrucât impresiile sensibile, senzațiile, sunt deosebite, individuale, subiective; însă din moment ce introducem materialul flotant și variabil, în categoriile inteligenței, care sunt impersonale și obiective, de atunci putem spune că avem în fața noastră o lume unitară, și pentru toți valabilă. „Regulile intelectului nu numai că sunt a priori adevărate ci sunt chiar izvorul a tot adevărul, prin faptul că conțin în sine principiul posibilității experienței ca totalitate, a oricărei cunoașteri în care ne-ar putea fi date obiecte“²⁰⁾. Senzațiile individuale și variabile odată prelucrate în tiparele noastre organizatoare, devin universal valabile, capătă un caracter obiectiv.

Pentru a asigura mai temeinic această obiectivitate, Kant distinge în afară de conștiințele individuale, empirice, și o „conștiință în genere“ „Bewusstsein überhaupt“, o funcțiune comună, una singură la toți oamenii și în toate timpurile, de care tocmai atârnă categoriile, ca de o condiție transcendentă, împărtășindu-se astfel din caracterul ei de universalitate.

„Numai prin faptul, spune Kant, că eu pot concepe diversitatea reprezentărilor într-o conștiință în general, eu le numesc pe toate reprezentările mele, căci altfel eu aş avea un eu diferit și atât de multicolor câte reprezentări am, de care sunt conștient“²¹⁾. „Nu pot avea loc cunoașteri în noi, nici legătura și unitatea lor între ele fără de acea unitate a conștiinței care precedează toate datele intuițiilor și în raport cu care numai toată reprezentarea de obiecte este posibilă. Această conștiință neschimbată, pură și originară, o numesc a percepție trans-

19) Idem, p. 161.

20) Idem, p. 241.

21) Idem p. 126.

cendentală... Unitatea numerică a acestei a percepții stă deci a priori la baza tuturor conceptelor tot așa cum diversitatea spațiului și timpului stă la baza intuițiilor sensibilității“²²⁾. „Unitatea sintetică a a percepției e punctul cel mai înalt de care trebuie să fixăm toată întrebuintarea intelectului, ba chiar toată logica și după ea filosofia transcendentă, ba încă această facultate este intelectul însuși“²³⁾. „O diversitate cuprinsă într-o intuiție pe care o numesc a mea, e reprezentată prin sinteza intelectului ca aparținând unității necesare a conștiinței de sine, și aceasta se înfăptuiește prin categorii“²⁴⁾.

Așadar categoriile nu sunt decât mijloace constante cu ajutorul cărora conștiința în genere unifică diversitatea din intuițiile sensibile pentru a constitui obiecte inteligibile, susceptibile de a fi gândite. Și atunci, lumea inserată în categoriile noastre este o lume obiectivă și universal valabilă. Legile imprimate naturii nu sunt însă legile subiective ale unui singur individ, ci sunt legile comune tuturor oamenilor, fiindcă acea conștiință care stă la baza posibilității unificării fenomenelor este una singură și deci mai presus de diversificarea indivizilor în timp și în spațiu.

Cu aceasta se simplifică și teoria adevărului. Înainte de Kant se credea drept adevărat, în concordanță cu opinia comună, ceea ce corespunde cu lumea din afară. Însă Kant arată că este imposibil să exercităm vreun control în ce privește potrivirea cunoștințelor noastre cu obiectele reale. „Despre adevărul cunoașterii după materie (conținut) nu se poate cere un criteriu general deoarece el este în sine însuși contradictoriu“²⁵⁾. „Adevărul și eroarea nu privesc decât întrebuintarea reprezentărilor sensibile de către intelect nu și originea lor“²⁶⁾. Criteriul kantian al adevărului ar fi acordul unei cunoașteri, cu legile generale și formale ale intelectului, condiție mai mult negativă, sau cu o formulă mai

22) Idem, p. 136.

23) Idem, p. 126.

24) Idem, p. 137.

25) Idem, p. 93.

26) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 67.

cuprinzătoare ar fi coinciderea conștiinței individuale, cu aceea conștiință în genere, impersonală și creatoare de obiectivitate. Filosoful englez Berkeley, socotea că e adevărată aceea idee, care atrage consensul tuturor oamenilor. Ori noi știm că la origine adevărul este foarte adeseori o părere individuală, izvorâtă într-un cap de geniu, care la început întâmpină o mulțime de obstacole și are de luptat cu opiniile greșite, de mult îndătinată în mediul înconjurător. Criteriul lui Berkeley n-ar putea explica progresele științei și eforturile îndărătnice ale slujitorilor ei. Kant — tot în cadrul idealismului — vine cu o explicație mult mai nimerită. După Kant ideea adevărată este aceea, care coincide cu conștiința în genere. Aceasta fiind unică, imprimă aceeași unitate obiectului și face astfel posibil adevărul. „N-ar fi nici un motiv ca judecățile altora să se acorde în mod necesar cu ale mele dacă n-ar fi unitatea obiectului la care se raportează și cu care se acordă toate ca să le silească să se acorde între ele“²⁷⁾. Dar la Kant conștiința în genere nu este simpla rezultantă a consensului conștiințelor individuale, ci condiția lor. Din acest punct de vedere Kant poate fi repudiat de democrații, care văd în voința generală o pură convergență a voințelor individuale. Conștiința în genere o descoperă fiecare în sine însuși, deslușindu-i imperativele ei-lăuntrice. Dar nu toată lumea o descifrează egal de repede, sub atâtea văluri pur subiective. În orice caz pe deasupra consensului general — care poate apărea și dânsul ca o îndepărtată consecință — glasul adevărului se aude în interiorul nostru, sub presiunile impersonale ale conștiinței în genere. Aceasta creează obiectivitatea, unificând cât mai strâns și mai organic multiplicitatea datelor sensibile.

O altă chestiune interesantă pe care o pune Kant în legătură cu teoria categoriilor este următoarea: după filosoful german categoriile intelectuale sunt în afară de formele sensibilității, în afară de timp și de spațiu. Se poate pune atunci problema cum pot să conlucreze categoriile intelectuale, cu materialul sensibil așternut în formele intuitive ale spațiului și timpului? „Conceptele pure

27) Idem, p. 79.

ale intelectului sunt în comparație cu intuițiile empirice cu totul eterogene și nu pot fi găsite nicicând în vreo intuiție. Cum este deci oare posibilă subsumarea celor din urmă sub cele dintâi, adică aplicarea categoriei la fenomene?“²⁸⁾. Kant rezolvă astfel această dificultate: căutând o funcție care să facă legătura între cele două elemente deosebite ale cunoașterii noastre. „Trebuie să existe un al treilea termen care să stea în omogeneitate pe de-o parte cu categoria, pe de altă parte cu fenomenul, înlesnind astfel aplicarea celei dintâi la cel din urmă“²⁹⁾. Fiecare categorie se află principial în afară de timp și spațiu, fiind creația conștiinței în genere, instrumentul eului transcendentă, care e independent de formele sensibilității, — însă orice categorie ca să intre în funcțiune trebuie să se actualizeze, să devină fapt sufletească. Ca fapte sufletești empirice, categoriile se așează în forma tipică a timpului, și atunci fiecare categorie capătă prin intermediul firesc al formei timpului, un schematism mai concret, grație căruia se poate aplica la experiența sensibilă. „Timpul fiind condiția formală a diversității simțului intern deci a legăturii tuturor reprezentărilor conține a priori în intuiția pură o diversitate. Ori o determinare de timp transcendentă este omogenă cu categoria (care constituie unitatea ei) întrucât ea e generală și se întemeiază pe o regulă a priori. Ea este însă pe de altă parte omogenă cu fenomenul întrucât timpul e conținut în orice reprezentare empirică a diversului. De aceea o aplicare a categoriei la fenomene va fi posibilă cu ajutorul determinării transcendente de timp, care ca schemă a conceptelor intelectului mijlocește subsumarea celor din urmă sub cea dintâi“³⁰⁾. Cu ajutorul acestui schematism ideea de substanță bunăoară, capătă o tinctură specială și devine ceea ce se numește permanența în timp. La fel cauzalitatea coboară din poziția sa maestuoasă și pentru a se putea aplica materialului sensibil, se încarnează în forma schema-

28) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 168.

29) Idem, p. 168.

30) Idem, p. 169.

tică a timpului, devenind o legătură necesară în timp, succesiunea regulată a fenomenelor în timp. Toate categoriile coboară din regiunea lor, inserându-se și ele în țesătura fenomenală, grație aceleiași înveșmântări în faldurile timpului. Schema „posibilității“ va fi acordul cu condițiile timpului în general; Schema „realității“ va fi existența într-un timp determinat, iar aceea a „necesității“ existența unui obiect în tot timpul. Și așa mai departe. Timpul dobândește pe lângă rolul său direct de formă a intuiției, și importantul rol instrumental, de a mijloci legătura formelor intelectului — abstracte și eterice — cu materialul sensibil al experienței. Sub acest raport joacă un rol mai complex decât perechea sa, forma spațiului³¹⁾.

Suntem nevoiți să trecem mai repede asupra urmărilor acestei joncțiuni a formelor intelectului, cu materialul sensibil, orânduit în formele apriorice ale intuiției, reținând din dezvoltările copioase ale lui Kant (în afară de capitolul respectiv din „Critica rațiunii pure“, Kant a mai scris asupra acestui subiect și o operă aparte: „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“) numai câteva gânduri fundamentale.

De la prima instalare a categoriilor în domeniul experienței posibile, se nasc automat o serie de principii. „Grundsätze des reinen Verstandes“, reguli generale, care stau la baza tuturor legilor naturii, și care se pot stabili a priori, decurgând necesar din structura categoriei, în clipa când se aplică la fenomene concrete. Câteva enunțuri ne pot arăta generalitatea acestor principii și stringența lor, asemănătoare cu aceea a categoriilor din care purced, cum ar fi de pildă acestea: *La toată schimbarea fenomenelor persistă substanța și cuantumul ei în natură*

31) Aceste constatări nu ne îndreptătesc a reveni câtuși de puțin asupra celor spuse în capitolul precedent, când am contestat timpului superioritatea față de spațiu, în privința posibilităților de-a ne dezvălui adâncurile și esența realității. Noua funcțiune a timpului e pusă tot în slujba lumii fenomenelor sensibile, iar în spirit kantian, chiar dacă ar fi să avansăm forma timpului la rangul deplin al unei categorii, ea tot n-ar avea uzajul transcendent, întrucât nici categoriile, după Kant, nu au aplicație în transcendența numenală.

nici nu sporește, nici nu scade, sau Toate substanțele întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt în interdependență desăvârșită.

Fiecare din cele patru grupe de categorii își produce — potrivit cu structura lor aparte — principiile lor deosebite, cărora Kant le dă denumiri speciale ca: Axiome ale intuiției, Anticipații ale percepției, Analogii ale Experienței, Postulate ale gândirii empirice.

Pe măsură ce categoriile transcendente se încliează mai tare în pasta materialului sensibil, din principiile acelea generale, mai pot deriva și alte adevăruri, mai precise și mai concrete, ca de pildă: mișcarea ca fenomen fundamental al materiei, caracterul mecanic al cauzalității în natură, atracția și repulsia ca forțe componente ale câmpurilor fizice etc...

Toate aceste cunoștințe se pot stabili după Kant, *a priori*, constituind o metafizică a naturii sau o „Naturphilosophie“... Neapărat deducția apriorică la un moment se oprește și din clipa în care ajungem în domeniul legilor mai puțin generale sau al faptelor individuale, e nevoie de calea cunoașterii empirice. De aici încolo ceea ce fusese Naturphilosophie, e înlocuită prin Naturwissenschaft, în care se instalează metoda inductivă. Totuși cele două discipline își dau mâna, se completează una pe alta, iar înșurubarea lor e atât de perfectă, încât principiile a priori care veneau de sus în jos, își au perfectă lor aplicațiune și fecunditate în disciplina modestă care procedează de jos în sus. Contopirea formei cu materia este desăvârșită efectuată, iar ca exemplu frapant al acestei însoțiri, este eficacitatea calculului matematic — derivat aprioric al formelor sensibilității — în studiul fenomenelor naturii. Calculul matematic este făuritorul marilor progrese ale științei, în toate acele domenii unde el se poate lesne aplica. Din cauza aceasta fizica — cu fenomene măsurabile — a întrecut cu mult psihologia, care în convingerea lui Kant va rămâne totdeauna o știință descriptivă.

Dar n-am putea părăsi capitolul categoriilor, fără a stărui asupra unei chestii mai capitale și mult mai filosofice: e vorba de sfera de aplicație, de uzajul valabil

al categoriilor. Să amintim că în privința aceasta Kant a oscilat în atitudinea sa. În anul 1770, în prelegerea sa inaugurală, el era de părere că spre deosebire de formele apriorice ale sensibilității, timpul și spațiul, care ne țin în-lănțuiți în lumea sensibilă, principiile intelectului pur, pot trece dincolo de simțuri, și evadând în regiuni transcendente, sunt în măsură să cunoască esențele și ființările suprasensibile.

În această lucrare el menține întrebuintarea dogmatică a rațiunii speculative. „Fiindcă tot ce are în cunoașterea sensibilă atârnă de structura anumită a subiectului în măsura în care acesta este susceptibil de a primi prin prezența obiectelor un fel de modificare sau un altul, ceea ce prin felurile subiectelor poate fi deosebit la ființe deosebite și fiindcă pe de altă parte orice cunoștință care e desprinsă de o astfel de condiție subiectivă nu se referă decât la obiect, e vădit că în cunoștințele senzitive avem reprezentări lucrurilor așa cum ne apar ele, pe când în cele intelectuale așa cum sunt în sine“³²). „Căci tot ceea ce se împotrivesc legilor intelectuale și rațiunii este negreșit cu neputință, aceea ce însă fiind obiect al rațiunii pure nu se supune legilor cunoașterii intuitive nu împărtășește aceeași soartă“³³). Așadar, „întrebuintarea intelectului este reală“³⁴). Din această cauză Kant se preocupă în această lucrare de un criteriu pentru „deosebirea principiilor care nu fac decât să enunțe legi ale cunoașterii senzitive, de cele care pe deasupra indică ceva cu privire la lucrurile însele“³⁵). Și Kant îl găsește în aceea că „trebuie băgat de seamă cu grijă ca nu cumva principiile obișnuite ale cunoașterii senzitive să tulbure prin termenii lor pe cele intelectuale“³⁶). Pe atunci Kant credea că principiile gândirii sunt independente de legile sensibilității și că spre deosebire de acestea din urmă ele au facultatea de a ajunge, până la cunoașterea meta-

32) „Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile“, ed. cit., p. 84.

33) Idem, p. 79.

34) Idem, p. 87.

35) Idem, p. 111.

36) Idem, p. 111.

fizică a numenelor, a existenței inteligibile, a lucrurilor așa cum sunt în sine.

Dar în intervalul până la „Critica rațiunii pure“ Kant își schimbă părerea asupra eficacității formelor noastre intelectuale. În opera aceasta, expresie a gândirii lui definitive, el asimilează pe deplin formele categoriale cu formele apriorice intuitive, și după cum spațiul și timpul ne îngrădesc cunoașterea în limitele experienței sensibile, tot așa și formele apriorice ale inteligenței nu pot depăși aceste limite. Nu putem face deci cu ajutorul categoriilor speculații în transcendent, ci trebuie să ne mărginim definitiv, în ce privește cunoașterea teoretică, la domeniul experienței sensibile. „Categorica nu are altă întrebuintare pentru cunoașterea obiectelor decât aplicarea ei la obiecte ale experienței“³⁷). Așadar categoriile au numai un uzaj empiric, rolul lor exclusiv fiind să organizeze lumea sensibilă. De aici va conchide Kant, că elanurile metafizice, sunt neputincioase, că speculațiile noastre transcendente se irosesc în gol, cu un cuvânt că metafizica, în vechiul ei înțeles, este imposibilă. Spiritul nostru fiind veșnic țărnut de experiența concretă, înseamnă că singurul lucru pe care îl mai pot face preocupările noastre metafizice este să alcătuiască o știință a formelor apriorice și transcendente cu ajutorul cărora spiritul nostru organizează natura. Rămâne însă stabilit pentru Kant că aceste categorii nu sunt instrumente cu care să deschidem părții în stepile transcendente, ci ele sunt numai formele constitutive ale naturii concrete, pe care o organizează, dar la care se și mărginesc.

Ne putem pune totuși întrebarea, ce-l va fi făcut pe Kant să adopte până la urmă acest punct de vedere. Două au fost cred, motivele de ordin logic, care l-au împins să ia această atitudine. Mai întâi Kant consideră — și desigur nu fără dreptate — categoriile ca forme apriorice, structurale și inerente spiritului nostru, întocmai ca spațiul și ca timpul. Pentru dânsul însă aprioritatea include nemijlocit idealitatea, așa că cele douăsprezece categorii aflându-se în noi și numai în noi, înseamnă

37) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 139.

că ele nu pot avea acces în lumea lucrurilor în sine, independente de structura noastră. În al doilea rând, Kant a mai fost condus la acest rezultat care limitează puterile de explorare ale spiritului omenesc, și de următorul argument. După el orice cunoștință efectivă trebuie să conțină o formă apriorică, creată de spontaneitatea gândirii noastre, și un conținut empiric, un material sensibil primit din afară, care nu poate fi zămislit în nici un caz, de către dialectica spiritului nostru. Formele noastre apriorice nu fac decât să coordoneze un material dat. „Intuiția pură conține numai forma sub care ceva se intuiește și conceptul pur numai forma gândirii unui obiect în general”³⁸⁾. „Dacă separ intelectul de sensibilitate ca să obțin un intelect pur, nu mai rămâne decât forma pură a cugetării fără intuiții și cu ajutorul ei nu putem cunoaște nimic determinat, deci nu un obiect”³⁹⁾. O cunoștință pur rațională, cu pretenții realiste, nu este posibilă, căci ea este numai formală, ineficace, goală de orice conținut. „Categoriile n-au în sine nici o semnificație obiectivă dacă lor nu li se pune la bază o intuiție, la a cărei diversitate ele pot fi aplicate ca funcțiuni ale unității sintetice”⁴⁰⁾. Prin urmare formele noastre apriorice dau naștere unei cunoștințe valabile numai atunci când primesc în făgașul lor specific un conținut material efectiv, iar acest material sensibil, recepționat de aiurea, nu face decât doar să se insereze în cadrele noastre de organizare. Orice material de cunoaștere vine să umple albiile disponibile ale intelectului nostru, nu ne este dat decât prin simțuri, trece așadar mai întâi prin canalele sensibilității noastre. Și dacă nu putem astfel opera decât numai cu material sensibil, se înțelege că nu putem avea intuiții intelectuale, adică supra-sensibile, raportate la transcendent. Așadar categoriile noastre, îngrădite în funcționarea lor de puțină unei intuiții, vor avea cadrul lor de aplicație, restrâns la domeniul experienței concrete. „De-

38) Idem, p. 87.

39) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 163.

40) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 303.

oarece o intuiție intelectuală se află absolut în afară de facultatea noastră de cunoaștere atunci și aplicarea categoriilor nu poate trece nicidecum peste hotarul obiectelor experienței”⁴¹⁾. Categoriile noastre nu se pot extinde în nici într-un caz dincolo de granițele lumii sensibile căci noi n-avem nici un fel de intuiții dincolo și în afară de simțuri. „Conceptele pure ale intelectului nu pot avea nicidecum o aplicare în transcendent ci totdeauna numai una empirică”⁴²⁾.

Vedem prin urmare cum Kant asimilează categoric și complet formele apriorice ale inteligenței cu cele ale sensibilității, în ceea ce privește puterea lor de cunoaștere. După cum spațiul și timpul încadrează numai lumea fenomenelor, a lucrurilor cum ne apar nouă, tot așa și formele apriorice ale inteligenței sunt neputincioase de a escalada treptele transcendentului, oprite și ele să treacă pragul dintre sensibil și numenal. Acum avut-a Kant deplină dreptate să osândească așa de greu speculația noastră teoretică, interzicându-i orice priviri furișate peste hotarele lumii sensibile, înspre lucrurile absolute, ceea ce a constituit pentru oameni întotdeauna o vie dorință, o puternică atracție și totodată o nădejde?

În orice caz teoria lui Kant, comportă în această privință unele observații critice și cu aceasta vom începe capitolul următor.

41) Idem, p. 252.

42) Idem, p. 246.

IX

Ideile Rațiunii și Antinomiile

Urmează să completăm imaginea filosofiei teoretice kantiene, cu cele ce se cuprind în egal de celebra parte din „Critica rațiunii pure“ care e denumită : Dialectica transcendentă. Dar deocamdată să formulăm unele rezerve, care se puteau bănuî de la finele capitolului anterior, capitol solidar cu aceasta de față. Repetăm întrebarea : posibilitatea noastră de cunoaștere se mărginește oare numai la lumea fenomenelor, a simplelor aparențe ? Sau formele apriorice ale inteligenței noastre pot trece întrucâtva și dincolo de această lume relativă, se pot extinde și în transcendent, care rămâne obiectul de predilecție al oricărei metafizici ? Avea poate, principial, mai mult dreptate, Disertația inaugurală, decât, „Critica rațiunii pure“ ?

Am văzut că uzajul categoriilor, în doctrina kantiană definitivă, este strict empiric, ele nu se pot aplica decât în lumea sensibilă. „Porumbelul ușor, despicând în zbor slobod văzduhul, a cărui rezistență o simte, și-ar imagina că, în spațiul vid el ar reuși încă mai bine“¹⁾. „Intelectul nostru pentru sine nu cunoaște nimic, ci leagă și-ordonează numai materialul pentru cunoaștere, intuiția care trebuie să i se dea prin obiect“²⁾. Așadar categoriile inteligenței noastre nu au altă misiune decât acest rol de a continua opera de organizare a naturii, de unificare a lumii sensibile, începută deja de către formele apriorice ale sensibilității noastre.

1) Idem, p. 43.

2) Idem. p. 139.

Dar odată cu opera de organizare, categoriile continuă în spiritul kantian și opera de înstrăinare, să zicem chiar, de mistificare a cunoștințelor noastre, îndepărtându-le astfel de lumea așa cum este în sine, măbind prăpastia care desparte fenomenele, de realitatea de dincolo de conștiința noastră. **Categoriile după Kant departe de a ne introduce în lumea asubsolului, a lucrurilor așa cum sunt în sine, nu fac decât să ne alipească și mai strâns, mai indisolubil de lumea aparențelor. Ele desăvârșesc opera formelor sensibilității, prin urmare categoriile adâncesc și mai mult ruptura dintre fenomen și numen.**

Kant se grăbește neapărat să adauge că numai grație categoriilor putem ieși din regiunea nebuloasă a impresiilor pur individuale, căci numai datorită formelor apriorice intelectuale putem obține cunoștințe obiective, necesare și universal valabile. Dar asta, bineînțeles, cu prețul de a ne închide de-a pururi într-o lume de aparențe, străină în totul de lumea lucrurilor în sine. „Intelectul pur cu ajutorul categoriilor este un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor și de aceea fenomenele au o raportare necesară la intelect”³⁾. Însă decurge tot așa de necesar din însuși modul în care este asigurată obiectivitatea științei noastre, că noi nu putem avea nici un fel de cunoștințe despre lucrul în sine, despre realitatea de dincolo de conștiința noastră, independentă de prisma percepției omenești.

Fără îndoială, o teorie atât de adâncă și atât de viguros susținută cum este filosofia kantiană nu se poate răsturna cu una cu două. Nu va fi vorba deci de-o astfel de încercare, mai ales într-o lucrare ca aceasta de față, unde prezentarea lui Kant nu poate fi întreruptă cu intercalări de prea mare întindere, fie chiar sugerate de teoriile lui⁴⁾. Vom atrage numai atenția, cu câteva observații sumare, asupra unor goluri dialectice și asupra altor posibilități de interpretare.

3) Idem, p. 149.

4) O discuție mai amplă am încercat în conferința mea ținută la Sorbona la 25 Martie 1936, cu titlul: „La Connaissance humaine et le Transcendant”, care va apare în curând atât în limba franceză cât și în cea română.

Începem prin a releva iarăși precipitarea cu care Kant indentifică noțiunea de aprioritate cu noțiunea de idealitate. Totuși aceasta din urmă conține o nuanță în plus, care nu reiese nemijlocit din aprioritate. Ideea apriorică este aceea pe care o avem înainte și independent de experiență, o cunoștință care e structurală spiritului nostru, o necesitate lăuntrică. Iar prin cunoștință ideală se înțelege aceea care există numai în noi, și nu și în afară de noi. Deci nu se poate confunda aprioritatea unei cunoștințe, cu idealitatea ei. O cunoștință poate fi foarte bine înăscută nouă, fără a fi totodată și ideală, înțelegând prin aceasta că o formă înăscută, poate să existe în același timp și în afară de noi. Aprioritatea unei cunoștințe nu înlătură câtuși de puțin realitatea ei aieva. Nu vedem unde ar putea fi riguros impedimentul ca ceea ce e în noi, să fie și în afară. Kant demonstrând aprioritatea categoriilor noastre intelectuale nu înseamnă că ar dovedi implicit, ipso facto, și idealitatea lor. Cea mai bună dovadă de acest fapt este că ceva mai târziu, unul din epigonii filosofiei idealiste, Eduard von Hartmann, va admite un realism transcendent, susținând că formele noastre apriorice, se găsesc întocmai și-n lumea din afară.

Pe urmă paralelismul riguros stabilit de Kant între categorii și între formele sensibilității nu poate fi împins din cale-afară de departe. La urma urmei s-ar putea ca formele apriorice ale sensibilității — contrar de ce crede Hartmann — să se comporte ca niște draperii, interpuse între noi și lumea lucrurilor în sine. Dar este mult mai greu să spunem că și categoriile ar fi tot niște văluri opace care ne ascund pe de-a-ntregul realitatea absolută. Categoriile sunt mult mai puțin concrete, simple funcțiuni de sinteză și de unificare, care nu seamănă a haină sau a mască, cum se poate zice mai lesne de spațiu și timp. Argumentele idealității văzute în paragrafele precedente nu se extind automatic și la categorii, care pot fi apriorice, fără să atragă și celelalte consecințe, în speță de a fi ideale.

Este desigur adevărat că formele intelectului — categoriile — prefac materialul sensibil, transformând anar-

hia inițială într-o lume organizată. Înseamnă totuși c-am putea să spunem că amorful material primitiv ar fi oglinda cea mai imediată a lucrului în sine? Înseamnă numaidecât că și lucrul în sine este haotic, lipsit de orice rânduială, și că formele categoriale care unifică și armonizează, ne îndepărtează prin aceasta de lumea lucrurilor, așa cum sunt în sine? Această afirmație pare riscantă. Desigur puzderia de impresii sensibile ce alcătuiesc vălmășagul materialului nostru intuitiv, este o masă confuză și haotică, o nebuloasă primitivă, și numai prin turnarea ei în tiparele noastre apriorice capătă o formă, dar din acest fapt noi nu putem deloc să conchidem că și lucrul în sine pe care îl postulăm — dacă l-am postulat odată — ar fi și el o realitate haotică, fără de nici un fel de rânduială. Că în lumea lucrului în sine nu există nici o ordine, iată ceva foarte greu de susținut, dacă nu chiar cu neputință. Putem spune doar că ordinea din lucrurile în sine poate avea altă fizionomie, decât ordinea lucrurilor cum ne apar nouă. Nu putem afirma însă că lucrul în sine ar fi o dezordine confuză, un haos absolut. De pildă când noi percepem în spațiu două obiecte oarecare, desigur că așezarea lor *spațială*, există numai în noi și nu și în afară de noi, întrucât nu există un spațiu în sine. Dar de ce situăm în spațiu un obiect la dreapta și celălalt la stânga, și nu le putem schimba îndeobște după bunul nostru plac? Tot așa se întâmplă și cu așternerea fenomenelor în forma timpului, unde ordinea nu e arbitrară, de exemplu, avem întotdeauna întâi căldura și apoi dilatarea. Organizarea fenomenelor suntem siliți s-o facem nu numai într-un anume fel, dar și într-o ordine determinată, iar obligația din urmă nu ne poate veni, decât din lumea lucrurilor în sine. Ordinea de dincolo de noi, aranjamentul din transcendență, ne impune, ordinea de dincoace, cea din experiența fenomenală, fără să poată fi vorba firește de o suprapunere sau de un duplicat.

Să nu trecem acuma cu vederea un argument kantian extrem de impresionant, în favoarea idealității categoriilor și a uzajului lor exclusiv imanent. Kant observă că și în cazul, când formele categoriale ar putea principial să

treacă dincolo, să se aplice în transcendent, ele nu se pot umple cu material suprasensibil, căci intuițiile noastre vin toate prin simțuri. Noi nu putem sesiza de-a dreptul cu formele inteligenței, așa că ele sau organizează material sensibil, sau vor funcționa în gol. Capacitatea lor intrinsecă de a trece dincolo de hotarul fenomenelor sensibile, nu le poate servi la nimic.

Și totuși nu trebuie să privim lucrurile așa de tragic. Este adevărat că lumea cum ne apare și lumea cum este în sine, nu se confundă între ele. Dar nu este mai puțin adevărat că lumea cum apare izvorăște din lumea în sine. De fapt nu este decât o lume unică, în două ipostaze. Urmează că lumea fenomenelor, cu toată individualitatea ei aparte, este la urma urmei tot un fel de oglindă, deși deformată, a realității în sine. În lumea așa cum o cunoaștem noi, se cuprinde, ca un sămbure acoperit și esența absolută. Este foarte greu de admis concepția după care se separă complet și definitiv, se sapă o prăpastie de netrecut, între lumea realităților în sine, și între lumea aparențelor, făcându-se din formele noastre apriorice niste cortine groase cu totul opace. Este cu neputință ca prin structura fenomenelor să nu se strecoare unele vesti, deși îmbrobodite, să nu străbată până la noi unele solii estompate, de la ceea ce sunt în sine lucrurile absolute.

Dar atunci ni se pune o altă întrebare. Oare pe măsură ce organizăm lumea experienței, când facem aplicarea categoriilor noastre intelectuale, oare prin aceasta nu mărim totodată posibilitățile de cunoaștere mai adâncă, oare nu intensificăm acele ecouri captate, de la lumea realităților în sine? Nu este vorba să avem intuiții intelectuale suprasensibile. Ci numai că împingând tot mai departe elaborarea spiritului nostru, ecourile de care am vorbit, devin mai clare, mai numeroase și mai bogate, ceea ce înseamnă că începem a întrezări mai limpede sămburele ocult al lucrului în sine.

Că aceste categorii au ajuns prea tributare sensibilității și s-au deprins să activeze la suprafața lui, lucrul poate fi admis într-o măsură; dar eroarea lui Kant a fost să-și închipuie cele douăsprezece categorii, ca și forme-

le apriorice intuitive spațiul și timpul, drept forme integrale și definitive, care nu se mai pot înnoi. Filosofia ulterioară a arătat însă că spiritul omenesc este cu mult mai elastic decât îl credea Kant. Spiritul nostru, cu toată primejdia obișnuinței, nu se înțepenește în propriile sale creații. Mintea noastră este într-un continuu proces de creație, de inventare de forme noi. Categoriile sunt mijloace de ordin strategic prin care noi silim natura să ni se supună, având dreptul și putința să le perfecționăm mereu, efortându-ne să le adaptăm cât mai perfect la cunoașterea realității. De aceea, poate inventarul acestor categorii a fost refăcut în repetate rânduri, de către diferiții filosofi care s-au ocupat cu acest subiect. Prin șlefuirea neîntreruptă a categoriilor sale, spiritul nostru se îndrumează vizibil spre un ideal de completă deosebire de intuițiile sensibile, tocmai ca să sesizeze miezul ascuns al realității absolute, într-o măsură mai mare decât înainte. Știința contemporană cu al ei continuum cu patru dimensiuni, în care elementul intuitiv se topește în formule abstracte, învederează tendința de a se crea forme intelectuale cât mai eliberate de balastul sensibil și obstacolul intuitiv. Se inventează mijloace noi care străpung dincolo de lumea empirică. Ceea ce caracterizează categoriile kantiene este tocmai faptul că sunt încă prea înlănțuite de formele intuiției senzoriale, oarecum prea înglodate în material sensibil, pentru a-și lua zborul liber în transcendent. Îndepărtarea de sensibil nu înseamnă însă și îndepărtarea de real. Formele noastre intelectuale, relațiile apriorice făurite de spiritul nostru, au poate cu-atâta mai ușor acces în inima realului, cu cât sunt mai perfecționate prin abstracție. Progresele științei crează instrumente de cunoaștere, din ce în ce mai pure, mai subtile, mai străine de straiul multicolor al experienței sensibile, făgăduind să se furișeze mai lesne prin porii zidului despărțitor din preajma existenței absolute.

Dar chiar categoriile kantiene, prăfuite de pulbere terestră, nu și-au uitat cu totul de originea lor suprainuitivă, râvnind neconținut să treacă, dincolo, în transcendent. Kant a crezut că poate să o interzică, dar printre cei care au călcat consemnul, se enumeră chiar el.

Lucrul a fost relevat îndată după apariția criticii sale. Atunci când Kant afirmă că noi aducem numai formele cunoașterii, dar că materialul rămâne să ne fie dat prin simțuri, să ne parvină prin intermediul sensibilității noastre, de la realitatea de dincolo de conștiința noastră, nu rezultă de aici că lucrurile în sine, exercită o acțiune cauzală asupra simțurilor noastre, și deci nu se aplică aici categoria cauzalității, lucrului în sine, durând o punte între lumea aparențelor și lumea transcendentă? Sau însăși noțiunea de lucru în sine, ca esență a fenomenelor, nu cuprinde un reflex din vechea noțiune de substanță, mărginită de asemeni de Kant la un uzaj pur immanent? Sau când afirmăm că lucrul în sine *există*, nu se aplică prin această categoria existenței dincolo de lumea fenomenelor? Schopenhauer n-avea decât să tragă toate consecințele, pentru a muta centrul „existenței” la lucrul în sine, retrogradând pânza fenomenelor la un vis, la o himeră!

Neapărat aplicarea în transcendent a acelor categorii nu poate din nefericire să ducă la stabiliri complete și precise. Dar ajunge să se abordeze măcar o zonă, aceea din vecinătatea lumii sensibile și tot ni se deschid unele perspective și dobândim unele deslușiri. De altfel, nu poți trage hotarul între două domenii, fără a vedea câte- ceva din fiecare. A fixa limitele cunoștinței noastre fără a întrezări nimic dincolo de ea, înseamnă a nu putea trage nici o limită. Formele gândirii noastre nu sunt complet neputincioase la explorarea transcendentului, — cel puțin în ținuturile lui limitrofe. Unde Kant are perfectă dreptate, și aceasta alcătuiește un merit dintre cele mai mari ale lui, este atunci când stabilește caracterul „omenesc” al cunoașterii noastre, inclusiv al celei raționale. Fiindcă deși mai optimiști decât Kant, în sensul că nu socotim deplin închisă poarta absolutului speculației noastre teoretice, nu socotim însă un moment cunoașterea noastră ca fiind adecvată lucrurilor însele. Imaginea noastră despre realitate va rămâne pururi relativă, fiind rezultatul unei efortări în sine nesocotită: aceea de a îmbrățișa întregul existenței în mărunta parcelă a spiritua- lității noastre. Toate formele înțelegerii noastre, sunt și

rămân silințele unei porțiuni infime a existenței, pentru a oglindi și surprinde totalitatea ei. Evident că imaginea existenței nu poate fi decât scăzută, redusă la o scară minusculă, nevoită să elimine mulțime de amănunte și să reprezinte în linii grosiere, ceea ce în sine ar fi o bogăție de nuanțe, prinsă în alte cadre și coordonări. Raportul între o hartă desenată pe o margine îngustă și ținutul geografic în mărime naturală pe care îl reprezintă ar traduce într-o formă chiar prea blândă distanța de la realitatea absolută, la răsfrângerea ei în capetele noastre. Dar chiar așa, nu putem zice că imaginea noastră este falsă, că n-are nici o corespondență cu realitatea însăși, că nu păstrează nimic din structura lumii în sine, într-un cuvânt că a noastră cunoștință, rămâne fără nici o echivalență, dincolo de noi. Cu scăderile ei inerente, putem spune mai degrabă și fără nici o exagerare, că știința noastră este și ea o versiune a adevărului etern. Pot exista desigur altele mai luminoase, dar cineva care le-ar cunoaște pe toate, le-ar putea, cred, traduce una într-alta și oarecum echivala...

Să reluăm acum expunerea filosofiei lui Kant, ocupându-se în continuare de a treia parte a „Criticii rațiunii pure” anume de „Dialectica transcendentă”. Potrivit psihologiei din vremea lui Kant există un al treilea etaj al facultății noastre de cunoaștere, rațiunea, care vine și dăna cu unele elemente proprii, cu unele tendințe specifice, în sfârșit cu anumite forme apriorice originale, pentru a completa opera de organizare a cunoștinței noastre. Cum aceste directive apriorice ale rațiunii au o structură cu totul diferită de aceea a categoriilor și cu atât mai mult de a formelor apriorice intuitive, Kant le denumește *idei*, cu un termen împrumutat de la Platon, dându-i însă altă semnificare. Prin *idei* se înțelegea la Platon acele existențe perfecte, nerealizabile în lumea experienței, în lumea care erau substanțializate, fiind în transcendent, în lumea supra-sensibilă. Pentru Kant *ideile* nu există independent de gândirea noastră, fiind niște creații proprii rațiunii noastre. „Un concept scos din

noțiuni și care depășește posibilitatea experienței este o idee sau un concept rațional”⁵⁾. Asemănătoare ar fi la ambii filosofi, numai poziția ideilor, care oarecum încununează cunoștința.

Cu ajutorul acestor idei, cu aceste principii apriorice, spiritul nostru caută să desăvârșească opera de unificare a cunoștințelor noastre. „Rațiunea vrea să înfăptuiască sistematizarea cunoașterii” adică înlănțuirea ei dintr-un principiu”⁶⁾. În contrast însă cu formele apriorice de până acum, ideile rațiunii deși ar vrea să găsească și ele un material sensibil adecvat lor, în lumea înconjurătoare, totuși din cauza naturii lor specifice nu reușește să se adapteze bine lumii experienței. Și atunci aceste principii apriorice raționale, nu mai sunt idei constitutive ale realității, cum erau categoriile, ci rămân numai idei regulatoare. „Ideile transcendente nu au nicidecum o întrebuintare constitutivă așa ca prin ele să fie date concepte de anumite obiecte. În schimb însă, ele au o întrebuintare regulatoare excelentă și neapărat necesară anume de a îndrepta intelectul spre o anumită țință, în vederea căreia liniile de direcție ale tuturor regulilor sale tind a se împreuna într-un punct, care deși nu este decât o idee, adică un punct din care de fapt nu pornesc conceptele intelectului, dat fiindcă se află cu totul în afară de limitele experienței posibile, totuși servește a le procura cea mai mare unitate pe lângă cea mai mare întindere”⁷⁾. Principiile rațiunii nu-și pot găsi deci în experiența noastră un material pe care să-l încadreze, o realitate care să le înfrumusețeze și să le facă valabile, de aceea valoarea lor va rămâne aceea a unor simple norme regulative. „Toate cunoștințele pure ale intelectului au drept caracteristică faptul că își înfățișează conceptele lor în experiență și își verifică astfel principiile prin ea. Dimpotrivă cunoștințele transcendente ale rațiunii nu-și prezintă ideile în experiență și nici nu pot găsi în ea o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor”⁸⁾.

5) „Critica rațiunii pure”, ed. cit., p. 294.

6) Idem, p. 523.

7) Idem, p. 523.

8) „Prolegomene...”, ed. cit., p. 124.

În definitiv aceste idei regulative ale rațiunii noastre urmăresc ca din întreaga experiență să alcătuiască o unitate încheată, armonioasă, desăvârșită, să totalizeze nesfârșitul șir al fenomenelor, cu un cuvânt vor să realizeze unitatea definitivă, ceea ce e tot una cu cea absolută și necondiționată. Din necesitatea lăuntrică de unitate deplină, ideile rațiunii vor să facă o realitate concretă. Dar această dorință fierbinte, însă veșnic dezamăgită de a întruni într-un singur întreg toată diversitatea naturii concrete, nu se poate realiza căci lumea experienței noastre orânduită în formele infinite ale sensibilității, spațiul și timpul, nu poate avea margini, nu poate alcătui deci o totalitate. „Conceptele rațiunii se raportează la totalitatea experienței adică la unitatea colectivă a întregii experiențe posibile și de aceea trec de orice experiență dată și devin transcendente“⁹⁾. Căci o totalizare presupune ceva finit, o realitate infinită neputând fi totalizată. Dar tocmai astfel se prezintă realitatea care ne este nouă dată în experiență. Și totuși rațiunea noastră vrea cu îndărătnicie să încheie seria tuturor fenomenelor, să ajungă până la sinteaza lor completă, la derivarea dintr-un principiu necondiționat. „Ne putem tot atât de puțin aștepta ca spiritul omenesc să renunțe vreodată (cu desăvârșire la cercetările metafizice precum ne putem aștepta ca de teamă, să nu respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată să respirăm“¹⁰⁾. Dar o totalizare definitivă n-o putem înfăptui nici în timp și nici în spațiu. În timp, nu poate să existe un prim fenomen inițial, de la care să pornească seria nesfârșită a fenomenelor, căci imaginația noastră nu poate să accepte un început absolut. În timp nu putem admite existența unui fenomen, căci oricum l-am concepe trebuie să fie, conform structurii minții noastre, precedat de un altul. Nu se poate nimic naște din neant sau dintr-un timp gol. De aceea trebuie să mergem mereu înapoi în căutarea cauzelor evenimentelor, fără a reuși să isprăvim vreodată șiragul fenomenelor. La fel în spațiu, nu putem stabili elementele intime, căci diviziunea materiei merge

9) Idem, p. 123.

10) Idem, p. 180.

și ea la infinit, ca și regresivitatea în timp. Spațiul este infinit nu numai în totalitatea sa, ci și în fiecare particulă oricât de infimă. Timpul exclude creația, iar spațiul exclude atomul. Nici în timp și nici în spațiu nu ne putem opri vreodată, și deci în lumea d'n ele nu putem ajunge nicio dată la elementele ultime, nu o putem totaliza desăvârșit.

Atunci soluția pe care ne-o propune rațiunea noastră este să căutăm elementele ultime, principiul necondiționat în afară de lumea din timp și din spațiu. „Rațiunea nu produce nici un concept ci numai eliberează conceptul intelectului de restricțiile inevitabile ale unei experiențe posibile, căutând a-l lărgi peste limitele domeniului empiric, totuși însă în legătură cu el. Ea cere pentru un condiționat dat o totalitate absolută dinspre partea condițiilor (sub care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) făcând prin aceasta din categorie o idee transcendentă pentru a da sintezei empirice integralitatea absolută prin continuarea ei până la necondiționat (ceea ce nu se găsește nicidecum în experiență ci numai în idee). Rațiunea cere aceasta după principiul că dacă e dat condiționatul atunci este dată și toată suma condițiilor, deci este dat și necondiționatul absolut, prin care singur a fost posibil condiționatul“¹¹⁾. Fiindcă noi dincolo de formele noastre intuitive nu putem avea nici o intuiție, nici o experiență, înseamnă că despre o altă lume decât cea a experienței noastre nu putem avea decât o cunoștință formală, goală de conținut. Nu putem avea imagini concrete despre lumea esențelor suprasensibile ci numai doar o idee vagă de o cauză primă transcendentă. Iar dacă vrem cumva să concretizăm această idee neconsistentă îi vom substitui fără voie o schemă în timp și în spațiu, mare cât cuprinderea lor, dar prin asta absolutul se risipește și se dizolvă, căci odată introduși în aceste cadre fără margine nu ne putem opri niciodată și nu se mai poate vorbi de o totalizare.

Aceste idei ale rațiunii noastre nu pot fi satisfăcute, dobândind un obiect adecvat și de aceea Kant nu le socotea principii constitutive, genetice, ale realității, ci le

11) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 371.

denumeste principiile regulative. „Nu ne mai rămâne decât valabilitatea principiului rațiunii ca o simplă regulă a continuării și măririi unei experiențe posibile după ce s-a expus nevalabilitatea sa ca principiu constitutiv al fenomenelor în sine”¹²⁾. Cu alte vorbe, ce înțelege Kant prin idei regulative? Desigur este o iluzie năzuința rațiunii noastre de a ajunge cândva la o sinteză supremă, la o unificare deplină, dar este totuși o iluzie folositoare. Această iluzie transcendentă prin care rațiunea noastră își închipuie că va putea odată și odată urcând din treaptă în treaptă, să istovească scara fenomenelor, să găsească yreo o prire definitivă, într-o cauză supremă, a tuturor seriilor de fapte și de întâmplări, este fără îndoială o speranță irealizabilă, însă totuși o iluzie care poate servi la ceva. Urmărind mereu cauza primă, această himeră transcendentă, câmpul cunoștințelor noastre se va lărgi neconținut, explorarea domeniului empiric se va extinde tot mai mult. „Principiul rațiunii nu este constitutiv pentru a lărgi conceptul lumii sensibile dincolo de orice experiență posibilă, ci este un principiu al unei pe cât se poate de mari continuări și lărgiri a experienței, principiu după care nici o limită empirică nu trebuie să aibă valoarea unei limite absolute”¹³⁾. Speranța înșelătoare de a descoperi necondiționatul, este de o utilitate indirectă, ea formează resortul activității spirituale, mărginită ca rază de acțiune, dar nu ca elan de mișcare. Prin tendința irealizabilă de a atinge absolutul, activitatea rațiunii noastre este întreținută, sub acest imbold cunoștințele noastre sporesc într-una, se îmbogățesc mereu. O legendă ne povestește că un părinte precaut a lăsat moștenire fiilor săi o vie, dar fiindu-i teamă ca via să nu fie lăsată în paragină de neglijența lor, le-a spus cu limbă de moarte că în ea se găsește ascunsă o comoară. Mânați de mirajul acesta, moștenitorii au săpat din adânc via, în toate direcțiile și în toate ungherele, făcând-o să dea roade îmbelșugate, dar nu au găsit firește pretinsa comoară. Cam în felul acesta este și rolul nălucirii transcendente în filosofia kantiană. Urmărind ca o țintă accesibilă cunoașterea enigmei ter-

12) Idem, p. 444.

13) Idem, p. 439.

minale, activitatea noastră cercetătoare nu lăncezește niciodată. Este vorba de un truc al naturii, adeseori folositor să întărească interesul omului și să-i mențină puterea de muncă, care ar putea să scadă fără nădejdea unui liman definitiv. Un truc al naturii în domeniul spinos al cunoașterii, intrucâtva asemănător cu celălalt truc de care vorbește Schopenhauer când explică iubirea dintre sexe. Natura pentru a-și asigura interesul său propriu de perpetuare a speței, îmbrobodește pe indivizi lăsându-i să creadă că iubirea împărtășită ar fi un triumf al lor personal. De fapt asemenea bucurii nu sunt decât tot atâtea mreje de care se servește natura dibace pentru a-și realiza scopul ei, căci cine și-ar putea închipui în clipa de beție a dragostei biruitoare că nu ești decât umilul instrument al ideii de conservare a speței? Cam la fel concepe și Kant iluzia transcendentă, care servește în practică la îmboldirea omului să cerceteze neîncetat, cu toate că scopul suprem al rațiunii noastre nu poate fi ajuns niciodată.

Dar unii filosofi au luat în serios această capcană transcendentă, au crezut în realizarea acestei iluzii. De aici tendința de a se găsi un obiect real, accesibil și adecvat idealului rațiunii noastre. Din tendința de a se substitui iluziei transcendente de unificare deplină, o realitate adecvată, s-au iscat o mulțime de sisteme inconsistente, de teorii arbitrare, încercându-se cu noțiuni fictive fixarea necondiționatului absolut.

Kant aduce trei exemple din acest fel de pseudocunoștințe și anume ideea de substanță spirituală, ideea de cosmos unitar și ideea de Dumnezeu. Acestea sunt cele trei mari fabricate filosofice, complet artificiale după filosoful german, izvorâte din iluzia transcendentă, pornite de la amăgirea că spiritul nostru în prada năzuinței de unificare desăvârșită, va reuși să fixeze imaginea cauzei necondiționate. Acele trei idei, depășind câmpul experienței, se dobândesc prin deducție, metodă în sine valabilă, când e bine aplicată. „Deoarece găsisem originea categoriilor în cele patru funcții logice ale tuturor judecăților intelectului, era firesc să caut originea ideilor,

în cele trei funcții ale raționamentelor rațiunii¹⁴⁾. Rațiunea este facultatea raționamentelor și în căutarea de echivalente cu operațiile logicii formale, Kant creează o foarte silită legătură a celor trei idei, cu împărțirea silogismelor în categorice, ipotetice și disjunctive. El arată însă că acele idei sunt toate trei false, ajungându-se la ele printr-o neîngăduită săritură a deducției silogistice, de la lumea sensibilă la cea transcendentă.¹⁵⁾

Avem de pildă ideea unui suflet substanțial, simplu, identic cu sine și nemuritor, idee care a izvorât din necesitatea spiritului nostru de unificare deplină, aplicată la cunoștințele pe care le avem despre viața noastră psihică. Însă această idee a unei substanțe spirituale simple și nemuritoare este lipsită de valoare, câtă vreme nu găsește un alt temei decât cel dialectic. Acei filosofi care au zis că dedesubtul conștiinței noastre se află o substanță spirituală simplă, unitară și eternă, pentru a explica mai temeinic caracterul de unitate al eului nostru și glasul conștiinței, aceștia au susținut un paralogism, o teorie bazată pe jocuri de cuvinte. „O simplă neînțelegeră, spune Kant, a dat naștere psihologiei raționale. Uni-

14) „Prolegomene...“, ed. cit., p. 125.

15) Windelband (în op. citat. II. p. 98) evidențiază pentru ce Kant, nu admite deducții silogistice, decât tot în câmpul unei experiențe posibile. O concluzie silogistică trebuie să aibă un caracter de necesitate, iar „necesitatea“ (intocmai ca și existența) este după Kant, o categorie, restrânsă la domeniul experienței sensibile. Windelband pare a aproba acest mod de a vedea adăugând că „întrucât categoriile sunt numai forme de îmbinare ale conținutului intuitiv, nu există nici o activitate cognitivă, în stare să lege într-o formă universală și necesară un conținut sensibil cu unul suprasensibil“.

Totuși, această afirmație nu coincide tocmai cu opinia aceluiași gânditor (p. 91), care tâlmăcind concepția lui Kant, spune că incapacitatea categoriilor de a trece în transcendent, nu rezidă în ele însele, ci în faptul că au nevoie de o intuiție pentru a funcționa.

Însă când e vorba de o deducție, de la cunoscut la un necunoscut, care poate momentan rămâne și ireprezentabil, atunci interzicerea trecerii concluziei de la immanent la transcendent, nu se poate justifica decât numai în cazul când limita de aplicare a categoriilor ar rezulta dintr-o cauză intrinsecă și nu din una accidentală.

tatea conștiinței care stă la baza categoriilor, se ia aici drept intuiție a subiectului ca obiect, aplicându-i-se apoi categoria substanței. Ea este însă numai unitatea în gândire, prin care singură nu este dat nici un obiect, la care deci categoria substanței, care presupune totdeauna intuiție dată, nu poate fi aplicată și, prin urmare, acest subiect nici nu poate fi cunoscut. Subiectul categoriilor deci prin faptul că le gândește pe acestea nu poate dobândi un concept despre sine însuși ca despre un obiect al categoriilor; căci pentru a le gândi pe acestea el trebuie să pună la bază pură sa conștiință de sine¹⁶⁾. Eul este acela care condiționează ideea de substanță, aceasta fiind o simplă categorie a intelectului nostru, și deci substanța nu poate fi substratul unității condiționate. Actul spiritului creează ideea de substanță, și nu substanța ar da naștere unității eului nostru. Este deci o inversare a termenilor, pe care nu o justifică frecvența ei săvârșire.

Trecând la cea de a doua idee, la cea de univers — ca ansamblu necondiționat al fenomenelor externe — Kant va susține și artificialitatea ei, lipsa sa de valoare obiectivă, printr-un procedeu deosebit: anume arătând că acestei noțiuni i se pot acorda, deopotrivă de temeinic, atribute contrare, fiind nevoiți, când vrem să caracterizăm totalitatea cosmică, să-i atribuim, pentru motive egal de puternice, calități antagoniste. Acestea sunt faimoasele antinomii ale rațiunii, bogate în mari consecințe, și care alcătuiesc unul din cele mai adânci și mai subtile capitole din toată filosofia kantiană.

Așa bunăoară se pune întrebarea dacă cosmosul în întregimea lui este din punctul de vedere al mărimii finit ori infinit? Am văzut deja cum și de ce în timp și în spațiu nu ne putem opri niciodată. Orice fenomen presupune un altul, alături și-nainte, după cum orice câtime de materie fie dânsa cât de mică, se poate divide mai departe, neputându-se ajunge în spațiu la ultime elemente indecompozabile. „Dat fiind că începutul e o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, atunci trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un

16) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 329—330.

timp vid. Ori într-un timp vid nu este posibilă nici o devinire a vreunui lucru. Deci lumea însăși nu poate avea nici un început și este deci cu privire la timpul trecut infinită. Iar dacă lumea este după spațiu finită și limitată atunci ea se află într-un spațiu vid care nu este limitat și deci raportul lumii față de spațiul vid ar fi raportul ei față de nici un lucru¹⁷⁾. Prin urmare suntem obligați de aceste considerații, să concepem cosmosul ca infinit. Pe de altă parte în mod tot atât de necesar, aceeași minte, nemulțumită de regresivitatea la infinit, în timp și în spațiu, reclamă simultan tot așa de imperios, o limită pentru cosmos în toate privințele, urmând atunci să-l concepem ca o cantitate finită. Nu numai că unitatea minții noastre reclamă, grosso modo, limite, dar împingând analiza mai departe ne dăm seama că într-un cosmos infinit, nici un fenomen, nici un obiect n-ar putea realmente să existe. Căci pentru ca un fenomen să fie real, trebuie să fie ceva determinabil, să aibă locul lui în timp și în spațiu, ceea ce mai ales îl face să fie el și nu altul. Dar dacă universul este infinit, nu se poate determina o poziție precisă nici în timp și nici în spațiu. În caz că universul este fără margini, oriunde am muta un obiect el nu-și schimbă poziția, locul său este indiferent, căci totdeauna se află la aceeași distanță, în toate direcțiile. Numai în cazul existenței marginelor, numai între limite determinate, se poate spune de un lucru, unde se găsește, mai aproape sau mai departe, reperat la cosmosul însuși. În ipoteza unui cosmos infinit, nici un obiect n-are un loc al său fixat, și deci nu poate efectiv să existe. În afară de aceasta, orice obiect real este constituit dintr-o materie determinată. Dar în ipoteza când admitem infinitul, orice porțiune de materie, oricât de mică, se poate divide la infinit, așa că nu e determinabilă niciodată. Apoi ca un lucru să apară, el presupune o serie completă de condiții determinate. Dar dacă lumea este infinită în timp nu se poate încheia niciodată seria de condițiuni, așa că orice eveniment care se întâmplă rămâne suspendat în văzduh. „Infinitatea unei serii stă tocmai în faptul că

17) Idem, p. 385.

nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Prin urmare o serie infinită scursă în lume e imposibilă, deci un început al lumii este o condiție necesară a existenței ei¹⁸⁾. Pe scurt, la spatele fiecărui fenomen există o serie nesfârșită de condițiuni, pe care n-am putea-o încheia vreodată, și deci un obiect nu poate fi complet determinat, adică n-ar putea să existe. Ar rezulta prin urmare că dacă admitem infinitul lucrurile nu există, și de aceea trebuie să considerăm cosmosul ca ceva finit. Atunci, pe de o parte mintea noastră reclamă pentru cosmosul, luat ca totalitate, calitatea de infinit, iar pe de altă parte e nevoită, cu tot atâta forță, să-l considere finit. De asemeni se poate susține despre cosmos deopotrivă că el constă din elemente, simple, sau că nu există nimica simplu și indivizibil în lumea din timp și spațiu. Același conflict la antinomiile dinamice (cele dinainte erau cantitativ-matematice) putându-se susține cu stringență egală, fie că lanțul cauzalității e fără început, fie că există și cauze spontane; sau, într-o altă antinomie înrudită cu aceasta, fie că toate cauzele sunt contingente, fie că trebuie undeva să existe și o cauză necesară. Prezența acestor antinomii îi justifică și ele — crede Kant — convingerea că noțiunea de univers, ca ansamblu necondiționat, nu reprezintă o cunoștință valabilă, izvorând din aceeași iluzie a unei idei raționale, care în loc să rămână regulativă, încearcă să devină constitutivă. Totuși, adaugă Kant, „noi putem trage din această antinomie și un adevărat folos, deși nu dogmatic, dar totuși critic și doctrinal: anume, de a dovedi prin ea în mod indirect idealitatea transcendentă a fenomenelor, în cazul când cineva n-ar fi fost cumva mulțumit cu dovada directă în Estetica transcendentă. Dovada ar consta în această dilemă. Dacă lumea este un tot existent în sine atunci ea este sau finită sau infinită. Ori atât întâia cât și a doua propoziție e falsă. Așadar este fals și că lumea (ansamblul tuturor fenomenelor) ar fi un tot existent în sine. Din care urmează că fenomenele în general nu sunt nimic în afară de reprezentările noastre, ceea ce tocmai am dorit să ex-

18) Idem, p. 382.

primă prin idealitatea lor transcendentă¹⁹⁾. Iată o probă importantă — pe care am lăsat-o să se întrevadă mai demult — adusă de Kant în favoarea idealității formelor sensibile.

În sfârșit cea de a treia idee rațională — pe care mulți filosofi au urmărit să o transforme într-o cunoștință pozitivă — este cea mai ambițioasă, năzuind să unifice spiritul cu natura, într-un singur fundament necondiționat: ideea de Dumnezeu. Aici s-ar încheia complet temeliile existenței, fiind vorba de necondiționatul absolut. Kant analizează rând pe rând argumentele aduse pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, începând cercetarea cu argumentul ontologic, pe care îl atacase temeinic, încă din perioada precritică. Poate nu este inutil să repetăm că dovada ontologică dorea să demonstreze existența lui Dumnezeu pornind de la noțiunea sa. Având în mintea noastră ideea unei ființe perfecte, decât care nu se poate alta superioară, această ființă va cuprinde o totalitate de perfecții, între care și existența, fără de care ar rămâne într-un punct deficitar. Rezultă deci, că Dumnezeu există. Kant arată de data aceasta în modul cel mai radical, artificialitatea argumentului. Existența nu este o notă în conținutul unei noțiuni, un atribut logic al unui concept, un predicat care-l analizează. „Dacă gândesc o ființă ca cea mai înaltă realitate (fără defect) mai rămâne încă totuși întrebarea dacă există sau ba“²⁰⁾. Între o monedă reală și una imaginară nu există nici o diferență din punct de vedere al atributelor lor; ele au același conținut însă totuși una există, iar cealaltă este numai fictivă. „O sută de galbeni reali nu conțin câtuși de puțin mai mult decât o sută de galbeni posibili“²¹⁾. Ideea unui Dumnezeu real nu diferă în conținut de ideea unui Dumnezeu pur imaginar. Existența este un datum suplimentar, o constatare a experienței concrete. Dar în experiența noastră nu ne este dată intuiția suprasensibilă a lui Dumnezeu. Rezultă că argumentul ontologic este fals. „Conceptul nostru despre un obiect poate conține ce și cât vrea, noi trebuie to-

19) Idem, p. 438.

20) Idem, p. 495.

21) Idem, p. 495.

tuși să-l depășim pentru a atribui obiectului existența. La obiectele simțurilor aceasta se întâmplă prin înălțuirea cu vreuna din percepțiile mele, după legi empirice. Dar pentru obiecte ale cugetării pure, nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor“²²⁾.

După nimicirea argumentului ontologic, Kant execută tot așa de nemilos și argumentul cosmologic, argumentul „a contingentia mundi“, care susține, în esență, că din moment ce ceva există, trebuie să presupunem ca o condiție indispensabilă a acelui ceva, și a tuturor realităților contingente (a acelora pe care ni le putem închipui dispărând), o existență necesară. Firește o asemenea existență, a cărei ființare nu presupune condiții în afară de ea, nu poate fi în timp și spațiu — unde toate fenomenele sunt condiționate și contingente — ci în afară de aceste cadre, deci în transcendent. Este faimosul argument care de la faptul că lumea există, îi atribuie un creator, — întrucât lumea fenomenelor, nu-și are în ea însăși propria rațiune de a fi. Desigur cauza ei transcendentă, care își ajunge sieși, nemaleclamând alte condiții, va trebui să cuprindă perfecțiuni, care să o facă necesară. Autorul lumii este o ființă atotreală, „ens realissimum“, sediul plenitudinilor desăvârșite, — Dumnezeu.

Kant combate valoarea acestui argument cu trei considerații principale: a) că el constituie o aplicație greșită a principiului de cauzalitate, al cărui uzaj este exclusiv immanent; b) că n-ar fi decât o reeditare deghizată a argumentului ontologic, întrucât chiar postulând în mod valabil o existență necondiționată și transcendentă, nu avem dreptul s-o identificăm cu ființa perfectă (argumentul ontologic care funcționează în mod ocult, strecoară aici ființa perfectă, care cuprinde între perfecțiile ei și darul existenței necesare); c) chiar dacă ajungem *regresiv*, din condiție în condiție la ideea unei ființe necesare, nu putem face niciodată drumul invers, începând cu ființa necesară și derivând lumea din ea²³⁾.

Pe temeiul acestor obiecții — întrucâtva discutabile și de o severitate excesivă — Kant conchide, potrivit ros-

22) Idem, p. 496.

23) Idem, p. 497—505.

tului pe care el îl atribuise ideilor rațiunii, că „idealul ființei supreme nu e nimic altceva decât un *principiu regulator* al rațiunii de a considera toată legătura în lume ca și cum ar izvoră dintr-o cauză necesară atotsuficientă, pentru a întemeia pe ea regula unei unități sistematice și necesare după legi generale în explicarea acestei legături, și nu este afirmația unei existențe necesare în sine ²⁴⁾).

Așadar reapare și se explică lucrurile iarăși prin iluzia transcendentă ²⁵⁾.

24) Idem, p. 507.

25) Argumentele kantiene contra argumentului cosmologic nu sunt poate chiar așa de decisive. Este un caracter general al ipotezelor filosofice, că se pot întocmi, pornind de la fapte în sus, dar că nu putem merge cu aceeași înlesnire de la ipoteze în jos, deducând faptele. De la fapte în sus, ne servim de metoda inductivă, cu rezultate ipotetice, pe când invers am avea metoda deductivă, care pășește apodictic, și la care nu se poate pleca în ultimă instanță, decât de la adevăruri axiomatice. Cel mult se poate susține, din această cauză, că argumentul cosmologic conchide la existența lui Dumnezeu ca la o probabilitate, nu ca la o certitudine matematică, — dar nu că argumentul e fals.

Aceasta în privința uneia din obiecțiuni.

În ce privește întâmpinarea că se identifică în mod nepermis existența necesară cu cea perfectă, care nu rezultă de nicăieri câtă vreme se pornește de la faptul existenței empirice, se poate observa că această identificare — și dânsa fără caracter de siguranță matematică — pornește, nu din amestecuri ontologice ilicite, ci de la convingerea că întrucât natura cunoscută este contingentă, o existență necesară — dacă ea se postulează — va trebui să cuprindă perfecțiuni și să aibă o plenitudine mult superioară lumii percepute.

În sfârșit, la obiecția kantiană că argumentul cosmologic păcătuiește prin aplicarea cauzalității în transcendent, ajunge să amintim că și Kant, însuși a făcut atari aplicații — neîngăduite de punctul său de vedere — când a afirmat existența lucrului în sine, — ceea ce ar fi o probă, că nu se poate stăvili cauzalitatea acolo unde pretinsese Kant. (Desigur cauzalitatea rămâne pur empirică, în ipostazele ei sensibile de cauzalitate mecanică sau chiar succesivă).

Dealtfel, Kant șovăiește, chiar aici, la capitolul antinomiilor. Vorbind de antinomiile dinamice, el mărturisește precis, că rațiunea noastră cere o cauză ultimă, necondiționată și — fără să mai declare această pretenție ca o iluzie transcendentă — socote că s-ar putea împăca conflictul dintre rațiune și sensibilitate (care prelungește lanțul causal la infinit forțată de infinitatea timpului și spațiului) admitând în cuprinsul lumii empirice seria

În sfârșit, Kant mai ruinează și pretențiile argumentului fizico-teologic (teleologic), acordându-i cel mult o valoare restrânsă. Argumentul acesta pleacă de la finalitatea și armonia naturii, pentru a conchide, din constatarea unei vaste, întocmiri inteligente, la un Dumnezeu subtil și înțelept, care în atotputernicia sa, a organizat universul, după un plan măreț și unitar. Kant observă că în nici un caz — deși s-ar simți îmboldit să mai șicaneze argumentul pe chestia analogiei antropomorfe — de aici nu se poate conchide la un D-zeu atoatecreator, ci numai la prezența unui *arhitect*, care a construit cu un material aflat. Numai în cazul când s-ar putea dovedi, spune Kant, că lucrurile substanțiale ar rezista la orice rânduială inteligentă, numai atunci s-ar putea presupune că și materialul a fost creat de D-zeu ²⁶⁾. Altfel, pe baza ființialității din natură, nu se poate ajunge la un creator care să fie cauza integrală a universului.

cauzală nesfârșită și totodată o cauză necondiționată în transcendent.

Iată propriile cuvinte ale lui Kant: „Trebuia deci sau să rămână un conflict cu rațiunea care cere necondiționatul sau acest necondiționat trebuia pus în afară de serie, în inteligibil, a cărui necesitate nu cere și nici nu îngăduie nici o condiție empirică și este deci cu privire la fenomene absolut necesar“. (C. r. pure, p. 473).

Deși polemica lui Kant în contra argumentului cosmologic nu este infailibilă, ea a compromis totuși în mare măsură acest argument, altă dată socotit irefutabil. Atacurile au continuat. Filosoful contemporan Verwey (op. citat p. 167 — 171) reproșează aceluiași argument, că pornește de la o bază fictivă, întrucât *contingența* fenomenelor naturii, nu este probabil o *contingență* intrinsecă ci nouă ne apare astfel din cauza limitelor cunoștinței noastre. În ele însele aceste fenomene ar putea fi necesare și deci nu mai reclamă postularea unui principiu transcendent, care să le explice apariția. Când însă Verwey dezvoltându-și ideile spune că din cauza limitelor noastre, fenomenele ne apar contingente „fiindcă noi nu pătrundem până la ultimele condiții ale existenței lor și de aceea nu le sesizăm necesitatea“ fără să vrea ajunge, vorbind de acele „ultime condiții“, — desigur de altă structură de cât a fenomenelor — tot la Dumnezeu. Ambele ipoteze, fie că aceea *contingență* a fenomenelor e obiectivă, fie că e subiectivă conduc deopotrivă la Dumnezeu unde libertatea de creație și necesitatea existenței se contopesc.

26) „Critica rațiunii pure“, ed. ct., p. 512.

Cu aceste critici, ascuțite, Kant combate toate încercările făcute a se concretiza într-o cunoștință valabilă necondiționatul absolut. Este totuși mai mult decât o impresie, este un fapt neîndoios, că deși „Critica rațiunii pure” îngrădește posibilitățile noastre de cunoaștere, stăvilind cu deosebire orice avânt speculativ, totuși opera aceasta de frânare severă, pregătește pe tăcute domeniul suprasensibil, a cărui explorare o va face „Critica rațiunii practice”. În orice caz, din toată filosofia sa teoretică rezultă că lumea experienței noastre, nu este singura existență posibilă. Iar atunci când conchide că nu se poate demonstra existența lui D-zeu, are grija să adauge că tot așa, nimeni nu va putea să demonstreze *neexistența* Lui. „Ființa supremă rămâne deci pentru întrebuintărea numai speculativă a rațiunii, un simplu ideal, dar un ideal fără prihană, un concept care încheie și încorporează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă adevărată că nu poate fi dovedită pe această cale, dar nici nu poate fi răsturnată”²⁷⁾.

Pentru a reaminti mai amănunțit că deși Kant ne obligă să nu ne aruncăm în speculații transcendente, recunoaște totuși posibilitatea existenței altor lumi în afară de cea a noastră, vom desprinde, ca încheiere a capitolului, câteva spicuiri din chiar „Critica rațiunii pure”. Mai întâi atunci când Kant vorbește despre idealitatea spațiului și a timpului, și afirmă că noi nu putem avea nici un fel de cunoștințe valabile în afară de aceste forme a-priorice, adaugă lămurit că n-ar fi exclus să existe și alt gen de reprezentări și altfel de lumi. „Despre intuițiile altor ființe cugetătoare noi nu putem nicidecum judeca dacă ele sunt legate de aceleași condiții care limitează intuiția noastră”²⁸⁾. Nu se poate spune că lumea noastră așternută în timp și în spațiu ar fi singura posibilitate de existență. În al doilea rând, Kant afirmă în repetate rânduri existența lucrului în sine, agentul care acționează asupra sensibilității noastre. „Cauza numai inteligibilă a

27) Idem, p. 68.

28) Idem, p. 130.

fenomenelor în general o putem numi obiectul transcendent, ca să avem ceva ce corespunde sensibilității noastre considerate ca receptivitate”. Așadar materialul sensibil ne este provocat de o lume transcendentă. În al treilea rând e cazul de care ne-am ocupat mai recent: atunci când Kant vorbește de rezolvarea ultimelor două antinomii arată cum se poate împăca necesitatea universală a naturii cu ideea de libertate și cu aceea a unei ființe de sine stătătoare. „Între cauzele în fenomen e cert că nu poate exista ceva ce ar putea începe în mod absolut și de la sine o serie... O acțiune originară prin care se întâmplă ceva ce nu era mai înainte, nu se poate aștepta de la nexul cauzal al fenomenelor”²⁹⁾. „Dar, deoarece în libertate este posibilă o relație cu un fel deosebit de condiții, cum e posibilă în necesitatea naturală, legea acesteia din urmă nu afectează pe cea dintâi, prin urmare amândouă pot avea loc în mod independent laolaltă și fără a fi tulburate una prin alta”³⁰⁾. „A gândi un principiu inteligibil al fenomenelor, adică al lumii sensibile, și a-l cugeta pe acesta liber de contingența lor, nu este nicidecum împotriva regresiei empirice nelimitate în seria fenomenelor, nici împotriva contingenței lor desăvârșite”³¹⁾.

Kant n-a crezut că rațiunea noastră teoretică ar fi în stare să exploreze transcendentul, dar cum este posibilă existența unei alte lumi, e cu putință să fie posibilă și existența altui izvor sufletească, prin care să reușim a o cunoaște. Astfel a ajuns Kant să scrie „Critica rațiunii practice”. Într-adevăr în această operă Kant ne va arăta că există o altă cale, viața morală, cu ajutorul căreia vom putea pătrunde până în tainele transcendente, deschizându-ne drumul până în sanctuarul ascuns al absolutului. Concepția etică a lui Kant, ne indică o cale concretă și originală către absolut, în momentul când nu se mai aștepta de nicăieri, dar totodată ne mai conturează cu mâna de maestru o filosofie practică de o rară elevație și de-o excepțională putere sugestivă.

29) Idem, p. 460.

30) Idem, p. 469.

31) Idem, p. 473.

X

Filosofia practică (Etica)

La mulți cugetători, filosofia practică apare ca o anexă, ca o simplă aplicare a principiilor stabilite de filosofia teoretică, aceasta din urmă rămânând partea cea mai importantă, centrul de gravitație al sistemului. Însă la Kant lucrurile stau cu totul altfel. Morala kantiană nu este un simplu accesoriu, o modestă podoabă, o consecință care să decurgă de la sine, nemijlocit din adevărurile teoretice. După Kant, morala își are fundamentele sale proprii, domeniul său aparte, caractere care o fac independentă de știința teoretică. Dar mai mult decât atât, nu numai că la Kant filosofia practică se ridică alături și de sine stătătoare față de filosofia teoretică, ba chiar putem spune, după cum vom vedea treptat, în decursul expunerii, că morala posedă un rang mai mare, un pisc mai înalt, și pe umerii ei putem intra mai în adâncul tainelor decât cu speculația teoretică. Firește, morala kantiană, așa cum ne apare din „Critica rațiunii practice“, fiind o creație a aceluiași spirit care a produs și „Critica rațiunii pure“, va prezenta numeroase analogii de structură cu aceasta din urmă, putându-se stabili între aceste două opere epocale, un evident paralelism; însă ceea ce trebuie să accentuăm de la început este că filosofia practică la Kant, nu purcede pe cale de deducție, nu este o derivare din cea teoretică. Morala kantiană se întemeiază pe fundamente proprii, deosebite de cele găsite în filosofia teoretică, ba încă le completează, ducându-ne mai departe, trecându-ne peste pragul pe care ne-au oprit concluziile puse de rațiunea pur speculativă.

„Critica rațiunii practice“ și „Fundamentele metafizicii moravurilor“, cele două opere de seamă, în care se găsește întruchipată morala kantiană, Kant le-a publicat

destul de târziu, în orice caz la câțiva ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”, însă el s-a preocupat mult și de timpuriu de problemele morale. Kant era din tinerețe un spirit larg, comprehensiv, interesându-se îndeaproape de laturile și aspectele activității omenești. El s-a ocupat mai mult și mai pasionat de problema morală, mai ales atunci când a trecut în cea de a doua fază a evoluției sale intelectuale. Dar cum în această etapă Kant avea prea puternice înclinări pentru doctrina empiristă, considerând că baza tuturor adevărilor constă în fapte de experiență, era foarte natural să încerce a întemeia și morala pe acest criteriu, adică pe constatările empirice; iar în fața diversității reale a moravurilor să ajungă la un relativism și la un scepticism moral desăvârșit. În varietatea extraordinară de moravuri întâlnită de-a lungul globului pământesc, se pierde orice normă, orice criteriu de reparare a binelui de rău. Dacă se face din acest teren nestabil un punct de plecare atunci ne dăm seama că este imposibilă clădirea temeinică a vreunei doctrine morale. Fiecare popor, ca să nu mai vorbim de indivizi, își are concepțiile sale proprii despre ceea ce trebuie să facă. Diferențele atât de numeroase și de izbitoare la ochi, schimbările atât de dese în normele de conduită ale oamenilor au produs o adevărată disperare în sufletul lui Kant, care a deslușit totdeauna în sine nevoi adânci de o viață morală fermă. El singur va constata mai târziu că „empirismul roade de la rădăcină moralitatea în cugete”¹⁾. De aceea am putea spune pe drept cuvânt că una din cauzele de căpetenie pentru care Kant a părăsit și faza empiristă, ajungând la ultima sa atitudine, la concepția lui definitivă, criticismul, — nou și deosebit de etapele precedente, deși un fir subțire de lumină îl leagă de scânteierile geniale vizibile de la primele lucrări — a fost tocmai această trebuință imperioasă de a găsi un fundament nezdruccinat pentru viața și principiile morale, mai ales că reușise să găsească o axă inflexibilă pentru asigurarea valabilității universale — deși limitate — a cunoștinței noastre teoretice. După ce Kant desco-

perise, prin concepția sa criticistă, osatura fermă a științei teoretice, rămânea să facă același lucru și pentru activitatea practică. El se va sili și în acest domeniu, al acțiunii omenești, să treacă dincolo de variabilitatea capricioasă a faptelor de experiență. Și astfel, va ajunge în „Critica rațiunii practice”, în ce privește principiile acțiunii omenești, la aceeași soluție ca aceea cu privire la principiile cunoștințelor noastre teoretice din „Critica rațiunii pure”.

Am văzut din examinarea filosofiei teoretice kantiene, că experiența nu ne poate procura acea osatură sigură care dă obiectivitate cunoștințelor noastre științifice. Numai prin formele apriorice și transcendente, inerente spiritului nostru se pot înfige stâlpii puternici pe care se boltește știința noastră. La fel și în domeniul activității practice, Kant arată că nu experiența poate fi izvorul adevărat al normelor morale, ci acestea trebuie să ne vină de aiurea. Normele etice trebuiesc a fi și ele universale și necesare, obligații imperative, adică vor fi la rândul lor, apriorice și transcendente. Experiența ne arată numai ceea ce este, pe când normele morale ne indică în mod poruncitor ceea ce trebuie să fie, de aceea nu se poate scoate nici o regulă imperativă din ceea ce este, din lumea experienței. „O lege practică, ceea ce eu recunosc ca atare, trebuie să se califice de legiuire generală; aceasta este o propoziție identică, deci evidentă prin ea însăși”²⁾. Din această cauză experiența variabilă și individuală nu ne poate oferi principii de conducere obiective.

„Temeiuri determinante, empirice nu-s bune nici de o legiuire generală exterioară, dar nici de una lăuntrică; căci un temei pune la baza înclinației un subiect, altul, un alt subiect, și în fiecare subiect influențează mai mult când una, când alta. A găsi o lege care să le cârmuiască pe toate sub condiția unei armonii universale este cu desăvârșire imposibil”³⁾. Dacă și din experiență se pot ex-

2) Idem, p. 27.

3) Idem, p. 28.

1) „Critica rațiunii practice”, trad. D. C. Amzăr, București, 1931, p. 64.

trage unele imperative, acestea vor rămâne însă condiționale, ipotetice. Un exemplu de acest gen de imperative îl putem găsi în decalogul din vechiul testament. Iubește pe mama ta și pe tatăl tău dacă vrei să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământ. Un alt exemplu de imperativ condiționat, scos din experiența de toate zilele ar fi acesta : dacă vrei să trăiești mult, să fii om cumpătat. Sau, vrei să fii iubit de alții, ajută pe semenii tăi. Vedem că toate acestea sunt imperative în funcție de o condiție, se află subordonate unui scop empiric și dacă lipsește condițiunea, cade de la sine și imperativul. Așa dacă poate nu ai această dorință de a fi iubit de ceilalți, înseamnă că nu te vei grăbi niciodată să sari în ajutorul aproapelui tău.

Însă caracterul capital și vădit al normelor morale, după Kant, nu este acela al unor simple constatări de fapt sau al unor imperative condiționate, ci sunt imperative absolute, ordine categorice, găsite în conștiința noastră morală. Principiile etice sunt porunci obligatorii și dezinteresate, imperative categorice, iar din moment ce din masa faptelor experienței nu se pot extrage altceva decât unele imperative condiționate, înseamnă că viața morală nu se poate întemeia în nici un fel pe datele experienței. Conform adevăratei moralități trebuie să vrei să faci un lucru, fiindcă așa îți cere conștiința și atâta tot. Acest „trebuie“, este un imperativ independent de orice considerație lăaturalnică, de calcul sau de sentiment și așa se manifestă în făptura omenească legea morală. „Pentru o ființă la care rațiunea nu-i singurul temei determinant al voinței, regula practică este un imperativ, adică o regulă caracterizată printr-un „trebuie“, care exprimă o constrângere obiectivă la fapte și înseamnă că dacă rațiunea ar hotărâ în întregime voința, fapta s-ar petrece după această regulă“⁴). „Legea morală are forma unui imperativ deoarece omului, ca ființă rațională îi putem presupune o voință pură, dar ca ființă ațâțată și pusă în mișcare de trebuințele simțurilor nu-i putem presupune o voință sfântă, adică una care să nu se poată supune nici unei maxime în contradicție cu legea mo-

4) Idem, p. 20.

rală“⁵). Numai o voință divină, determinată exclusiv de legile morale, n-are nevoie de nici-o constrângere sau efortare pentru a realiza deplin viața morală.

Am văzut deocamdată că normele morale nu ne pot veni din experiență ci trebuie să aibă o altă origine. Dar nu numai că normele morale nu sunt compatibile cu caracterele oricărei experiențe dar mai mult încă, adeseori principiile morale vin în conflict cu faptele experienței. Atunci normele etice se angajează într-o luptă înverșunată cu datele empirice. Mai mult, normele morale au de luptat nu numai cu faptele experienței externe, dar chiar și cu obstacole interioare. „Pentru a deveni un om moralmente bun, nu e de ajuns să lăsăm să se dezvoltă fără piedică germenii binelui inerent firii noastre, dar mai e nevoie să luptăm împotriva unei pricini a răului cu tendințe contrarii pe care le aflăm de asemenea în noi“⁶), Kant distinge pe lângă eul nostru transcendent, cu puritate morală neprihănită și un eu empiric, o puternică cetățuie egoistă a sufletului nostru, preocupată numai de fericirea individuală. „Opusul direct al principiului moralității este când din principiul fericirii proprii se face temeiul determinant al voinței“⁷). Există în noi alături de comandamentele morale o mulțime de impulsii egoiste, suntem cutureiați de nesfârșite meschinării joșnice. Kant spune că dacă noi am îndrăzni să destăinuim cândva tot ceea ce cuprinde eul nostru egoist, în intimitatea desfășurării sale, am dezvălui cel mai groaznic spectacol posibil de pe suprafața pământului. Dar nu numai că noi nu comunicăm altora micimile noastre intime, dar ne ferim pe noi înșine de această priveliște urâtă. Noi știm să ne ascundem nouă înșine, acele tendințe inavuabile, și nu ne exceptăm de la amăgirea voită, pe care o practicăm cu un maxim de perseverență. Totuși autoiluzionarea este numai parțială și în fond suntem informați destul de bine de această fermentație egoistă, așa că se explică de ce unii moralști n-au luat în seamă deloc latura mai înaltă a sufletului nostru, la mulți efectiv

5) Idem, p. 31.

6) „Religia în limitele rațiunii“. Trad. rom. și prefață de C. R. Motru, București, 1924, p. 27.

7) „Critica rațiunii pure“, ed. cit., p. 34.

copleșită, și pentru ce considerând latura noastră egoistă ca fiind întreaga noastră ființă, au ajuns să formuleze niște maxime morale descurajante.

Astfel de exemplu, La Rochefoucauld, sceptic să admită preocupări de ordin mai înalt, a căutat doar să degajeze din acțiunile noastre, o serie de adevăruri bazate exclusiv pe latura egoistă, interesată, a sufletului nostru, reușind să ne dea o sumă de maxime corozive, teribile prin iluziile care le spulberă în privința caracterului omenească. Vom cita câteva din ele, aproape la întâmplare: „Virtuțile nu sunt decât vicii deghizate“, „Omul dacă nu se lasă în prada unui viciu, e numai fiindcă are mai multe“, „Viciile își țin reciproc echilibru și când ele se anulează, ne bucurăm spunând că aceasta este opera conștiinței noastre morale“, „Când dispar viciile n-am triumfat noi asupra lor, ci în realitate ne-au părăsit ele pe noi“. După cum se poate vedea acest moralist incisiv despoaie omul de orice iluzie, de cea mai mică valoare etică intrinsecă, reducând sufletul nostru la o singură fațetă, îngustă și egoistă. Kant admite și el că latura egoistă a sufletului nostru, deși nu este singura, rămâne totuși, totdeauna foarte puternică. Un alt moralist, marchizul de Vauvenargues, spunea că „e atât de efemeră înclinarea noastră spre bine și spre virtute, încât să nu așteptăm să se intensifice și să se fixeze“; oricât de slab ar licări, trebuie dimpotrivă s-o urmăm imediat, de teamă ca dintr-o clipă într-alta să nu fie stinsă de vânturi dușmane. Cu toate acestea la Kant alături de lumea așa cum ne este dată în experiență, pe lângă eul nostru empiric există și o altă zonă mai înaltă, mai pură, eul nostru transcendental, de unde izvorăsc curate, asemenea unor ape cristaline comandamentele morale care duc lupta seculară și înversunată cu obstacolele dinafară sau dinăuntru, puse în cale de lumea faptelor sensibile. „Atât de limpede și de precis sunt separate hotarele moralității și ale iubirii de sine, încât nici ochiul cel mai de rând nu poate să scape deosebirea dacă un lucru aparține uneia sau alteia“⁸⁾.

8) Idem, p. 35.

Să se observe paralelismul dintre „Critica rațiunii pure“ și „Critica rațiunii practice“. După cum atunci când era vorba de cunoștința teoretică, sufletul nostru venea cu forme apriorice și transcendente, unde se inserează materialul sensibil, găsit în datele experienței, tot așa în domeniul moral, sufletul nostru aduce din adâncurile lui neprihănite, norme morale, apriorice și transcendente, cărora ar urma să se încadreze faptele lumii sensibile.

Între aceste două opere ale filosofiei lui Kant există însă și unele deosebiri. În domeniul teoretic materialul experimental destul de docil, venea ca de la sine să se insereze în cadrele noastre apriorice, nu opunea nici-o rezistență serioasă, operei de coordonare, organizată de spiritul nostru. De pildă, când e vorba de categoria cauzalității, dificultățile pe care eventual le putem întâmpina vin din greutatea de a desluși în mulțimea antecedentelor, adevărata cauză a unui fenomen, însă aplicarea cauzalității ca atare, se făcea de la sine, în mod spontan. Ba chiar tentativa de a nu aplica această categorie, câteodată era un lucru greu de înfăptuit. Nu tot așa stau însă lucrurile și în domeniul etic. Comandamentele morale nu-și asimilează în mod natural, nestânjenit, materialul empiric. În activitatea morală materialul experienței se înfățișează ca o forță care se opune fățiș directivelor pure, apriorice. Principiile morale întâmpină în faptele concrete o rezistență îndârjită. Ce-i drept tendințele egoiste se mai războiesc câteodată și între ele, însă există de obicei între dănsese, o oarecare camaraderie, își dau sprijin reciproc, pentru a forma un front comun de rezistență împotriva imperativelor morale, așa că de multe ori biata normă morală, mai ales la sufletele șovăitoare, nu va izbuti să-și supună impulsurile empirice și se va întoarce înapoi învinsă. Izbucnirile de viață morală pură, venite de la eul nostru absolut, nu reușesc să se impună materialului sensibil, decât la sufletele tari, la personalitățile viguroase.

Desigur o altă diferențiere între cele două critici, este că normele transcendente cu caracter practic vin dintr-o altă regiune a sufletului nostru, decât formele apriorice care se aplică în cunoașterea teoretică. Asta nu înseamnă altceva decât că principiile morale nu sunt identice cu

cele teoretice. Imperativele etice au caractere proprii, originale, spre deosebire de principiile științei. După cum am mai spus, la Kant activitatea practică și cunoașterea teoretică nu se confundă și nici n-au legături imediate între ele, ci fiecare posedă natura sa aparte, diferită de cealaltă. Exprimând această concepție, Kant se găsește sub înrăurirea lui Jean Jacques Rousseau, care arătase tocmai că fundamentele moralei nu derivă din conștiința teoretică. Numai că la Rousseau originea vieții morale era sentimentul, pururea șovăitor și mobil, așa că nu poate fi o bază trainică pentru o viață morală fermă. Kant admite separația pe care a făcut-o Rousseau între adevărul teoretic și cel practic, dar nu se împacă deloc cu fundamentul moralei rousseauiste. După Kant izvorul vieții morale nu este sentimentul nestatornic și prea împlântat în lumea sensibilă; acest fundament va fi tot rațiunea, bineînțeles nu cea teoretică, ci alta: rațiunea practică. „Realitatea obiectivă a unei voințe pure sau, ceea ce-i tot una, a unei rațiuni pure practice e dată a priori în legea morală oarecum printr-un fapt, căci altfel nu poate fi numită o determinare inevitabilă a voinței cu toate că nu se reazemă pe principii empirice”⁹). „Putem avea conștiința legilor practice pure cum avem și conștiința principiilor teoretice pure, dacă ținem seamă de necesitatea cu care rațiunea ni le prescrie și de îndepărtarea tuturor condițiilor empirice asupra cărora ea ne face atenție”¹⁰). „Într-o lege practică rațiunea determină nemijlocit voința, nu cu ajutorul unui sentiment mijlocitor de plăcere ori neplăcere, nici măcar cu ajutorul unuiia legat de această lege, și numai faptul că în calitatea ei de rațiune pură poate fi și practică, o face să fie dătătoare de legi”¹¹). „Rațiunea pură este în sine practică și dă omului o lege universală pe care noi o numim legea morală”¹²).

Rezultă așadar că există o a doua rațiune, cea practică, independentă de structura rațiunii teoretice, dar tot atât de diferită de datele experienței. Se poate pune

9) Idem, p. 51.

10) Idem, p. 29.

11) Idem, p. 25.

12) Idem, p. 31.

atunci întrebarea: de ce Kant n-a folosit de preferință termenul de voință, și a spus că rațiunea practică este izvorul vieții morale. Este un loc comun ca să se facă din voință, centrul, sediul directivelor morale. Dealtfel, Kant vorbește și el de voință, în această conjunctură, mai ales când stabilește libertatea eului nostru profund. Însă rămâne întrebarea pentru care motiv Kant a preferat cuvântului voință, conceptul de rațiune practică. Ca să explicăm acest lucru sunt de amintit mai multe considerente. Mai întâi în vremea lui Kant, în secolul al XVIII-lea, exista în toată puterea cuvântului un adevărat cult pentru rațiune. Iar Kant care a vrut să dea vieții morale un izvor cu un prestigiu maximal, a găsit ceea ce căuta, în acest cuvânt, sacrosanct pentru veacul său. În afară de aceasta, un motiv poate și mai important va fi următorul: Kant vroia să atribuie legilor morale același caracter de universală valabilitate și de stringență necesitate pe care-l au și principiile matematice, pentru ca astfel să reacționeze viguros, cum o făcuse și contra empirismului cu urmări sceptice din teoria cunoașterii, și împotriva ușuraticului relativism etic, precum și împotriva decăderii moravurilor din acea epocă. Kant străduindu-se să arate că normele morale au caracter precis și implăcabil, i s-a părut că noțiunea de voință cu unele nelămuriri care o înconjoară ar putea să periclitizeze mult din inflexibilitatea legilor morale. Rațiunea — lato sensu luată — este facultatea creatoare de adevăruri universale și necesare și tot asupra ei s-a fixat atenția lui Kant, atunci când a fost vorba de legea morală. S-ar mai putea să existe încă un considerent care să-l fi reținut pe Kant de a juca prea mult pe termenul voință. Kant ținea de asemenea să ferească normele morale de orice legătură cu misticismul, de orice afinități cu revelațiile supranaturale. El vroia să găsească vieții morale fundamente firești, o structură naturală, în însăși conștiința normală a fiecărui om obișnuit așa după cum găsisese principiile naturale ale adevărilor matematice în facultatea comună de cunoaștere. Kant spune că cercetarea se țintește la „a determina cugetul moral cu ne-

mijlocită privire la datoriile față de oameni și pentru a curma sau chiar a deveni o exaltare morală, care tulbură multe minți¹³⁾. De aceea poate că a evitat cuvântul de voință care se pretează mai lesne la compromisiuri mistice, prin nuanțele sale antiraționaliste.

Din cele arătate până acum reiese că după Immanuel Kant fiecare om este cetățeanul a două lumi. Prin impulsurile egoiste ale naturii sale, omul participă la lumea sensibilă; iar prin obligațiile morale care trag brazde adânci în conștiința sa, omul se ridică în lumea suprasensibilă a spiritualității pure. Lumea principiilor absolute nu este alta decât lumea cărmuită de legile morale. „Legea morală este legea fundamentală a unei lumi a intelectului pur“¹⁴⁾. Prin urmare, conștiința noastră se află la intersecția a două lumi, la confluența a două regiuni eterogene. Prin latura egoistă a sufletului său omul se înglobează în experiența sensibilă iar prin cea morală el face parte din lumea absolutului. Și în „Critica rațiunii pure“, existau unele distincții importante: între forme apriorice și material empiric, sau între fenomen și numen, între lucrurile așa cum ni le reprezentăm noi și lucrurile cum sunt în sine. Cât privește prima distincție, ajustarea lesnicioasă a materialului la forme, nu ne dădea senzația a două lumi distincte și eterogene. Cât privește lumea numenală, ea rămăsese neprecizată, era o noțiune vagă, flotantă, despre al cărei conținut nu se putea afirma nimic. Critica rațiunii practice aduce tocmai această precizare care lipsea celeilalte critici. „Atâta vreme cât cineva nu-și făcea nici-o idee precisă despre moralitate și libertate el nu putea ghici ce vrei să pui ca numen la baza pretinsului fenomen pe de o parte, și pe de alta dacă mai e cu putință să-și facă o idee despre acest numen după ce mai înainte ai închinat exclusiv unor simple fenomene toate conceptele intelectului pur în întrebuințarea lui teoretică“¹⁵⁾. „Legea morală dimpotrivă ne pune la îndemână dacă nu o perspectivă, măcar un fapt absolut cu neputință de lămurit din toate

13) Idem, p. 10.

14) Idem, p. 41.

15) Idem, p. 6.

datele lumii simțurilor și din toată întinderea întrebuirii teoretice a rațiunii noastre, fapt care ne dă o indicație asupra lumii intelectului pur, ba chiar o determină pozitiv și ne lasă să cunoaștem din ea ceva, anume o lege“¹⁶⁾. Așadar rațiunea practică afirmă că lumea numenală este cărmuită de legile morale, fiind domeniul spiritualității pure.

Există însă aici oarecum și o divergență ușoară între cele două critici ale lui Kant. În „Critica rațiunii pure“ lumea fenomenelor era în fond lumea lucrurilor în sine, așa cum se strecura prin cadrele noastre apriorice. Este drept că de aici rezulta o deformare, care făcea lucrul în sine de nerecunoscut, ba chiar necognoscibil. Dar oricum cele două lumi nu erau în stare de adversitate, fenomen și numen fiind în definitiv una și aceeași realitate, privită din două puncte de vedere deosebite. Nu tocmai așa stau lucrurile și în „Critica rațiunii practice“. Aici cele două lumi, perfect caracterizate amândouă, ne apar diametral opuse, una se înfățișează ca o rezistență îndârjită față de cealaltă. Astfel se explică faptul că s-a putut vorbi la Kant de un dualism între spirit și materie, de vrăjmășia ce există între lumea sensibilă și cea suprasensibilă, pronunțându-se chiar cuvântul de bogomilism.

După ce am văzut felul cum apar și lupta înverșunată ce au de susținut legile morale cu materialul sensibil, trecem acum la caracterizarea lor.

Din cel expuse mai înainte rezultă că legile morale nefiind scoase din experiență sunt și ele apriorice și transcendente. „Legea morală e dată oarecum ca un fapt al rațiunii pure, de care suntem conștienți a priori și care e apodictic-cert, chiar și dacă n-am putea găsi în experiență nici un exemplu în care ea ar fi urmată întocmai. Prin urmare realitatea obiectivă a legii morale nu poate fi dovedită prin nici o deducțiune, prin nici o încordare a rațiunii teoretice speculative sau empirice, — deci chiar dacă am vrea să renunțăm la certitudinea apodictică ea nu poate fi demonstrată și astfel dove-

16) Idem, p. 41.

dită a posteriori prin nici-o experiență — și totuși ea stă prin ea însăși neclintită¹⁷⁾.

Aprioritatea legilor noi știm din analiza rațiunii pure că implică mărginirea la prescrieri pur formale. În cunoștința teoretică toată contribuția noastră consta numai în aducerea de forme apriorice. Același lucru se întâmplă și în domeniul etic. „Numai o lege formală, adică una care nu prescrie rațiunii nimic mai mult decât forma legiurii ei universale drept condiția cea mai de seamă a maximelor, poate fi a priori un temei de determinare al rațiunii practice¹⁸⁾. „Dacă e vorba ca o ființă rațională să-și socotească maximele ei drept legi practice generale, apoi nu le poate socoti decât cu principii care conțin temeiul determinant al voinței, nu după materie ci numai după formă¹⁹⁾. „Principiul formal practic al rațiunii pure e singurul posibil care-i bun de imperative categorice, adică de legi practice, care fac din fapte datoric, și în genere de principiu al moralității, atât pentru judecarea cât și pentru aplicarea lui la voința omească întru determinarea acesteia²⁰⁾. De aici ne explicăm denumirea de etică *formalistă* care i se dă adesea moralei kantiene. Kant nu indică țeluri concrete ci prescrie numai reguli generale formale²¹⁾.

O a doua caracteristică a legilor morale, stabilită de Kant, este faptul că ele sunt universale și generale, asemenea formelor apriorice din cunoștința teoretică. „Legea morală concepută ca obiectiv necesară numai

17) Idem, p. 44.

18) Idem, p. 59.

19) Idem, p. 26.

20) Idem, p. 40.

21) S-a reproșat moralei kantiene, din cauza formalismului său excesiv, că nu poate deduce din regulile ei apriorice maxime mai concrete, indispensabile unei etici aplicate. E momentul să subliniem, că în privința aceasta, la rațiunea practică, lucrurile se prezintă mai grav decât la rațiunea teoretică. Aici se puteau deriva mai lesne din formele apriorice, unele cunoștințe mai concrete, din cauză că în lotul aprioric, pe lângă categoriile abstracte, se găseau și formele sensibilității (timpul și spațiul) ale căror reguli, aveau un caracter mai intuitiv și capabil de dezvoltări bogate în diversele ramuri ale matematicii. În schimb formele transcendente ale rațiunii practice au o structură complet abstractă; iar inventarul lor se epuizează mai curând.

pentru aceea că ea trebuie să aibă o valoare pentru oricine care posedă rațiune și voință²²⁾. După cum nu există nici o conștiință lipsită de formele apriorice intuitive, timpul și spațiul sau de categorii, cam la fel ar pretinde Kant, că în orice conștiință se găsește legea morală. De aceea este pentru filosoful german, o foarte mare greșală, ca în educație să se întrebuinteze moralitatea prin exemple și prin imitație. Normele morale trebuiesc dezvăluite tot așa cum se descoperă principiile matematice anume prin coborârea în adâncul conștiinței proprii, de unde izvorăsc. Vedem dar că legile morale au o necesitate obligatorie pentru fiecare conștiință și n-au nevoie de fapte pilduitoare. „Ce-i datoric se arată de la sine oricărei²³⁾.

O altă caracterizare a moralei kantiere ar fi aceea că ea este o morală a datoriei pure, a datoriei integrale. „Datoric și îndatorire sunt denumirile pe care singure trebuie să le dăm raportului nostru cu legea morală²⁴⁾. Din moment ce toate comandamentele morale sunt însoțite de acel inexorabil „trebuie“ sunt de prisos orice considerații de alt ordin. Kant nu admite alte idealuri morale care să legitimeze datoric, el cere datoric pentru datoric. „Esențialul oricărei determinări a voinței prin legea morală e că ea e determinată numai prin lege, nu numai fără conlucrarea îndemnurilor simțurilor, ci chiar cu îndepărtarea tuturor acestora și cu înfrângerea tuturor înclinațiilor întrucât ele ar fi potrivnice legii²⁵⁾. Kant nu admite mai întâi amestecul sentimentelor de plăcere sau durere în determinarea voinței, fiindcă ar însemna să bazăm morală pe experiență, ceea ce știm că nu poate fi vorba. „Despre nici-una din reprezentările unui lucru, oricare ar fi ea nu se poate ști a priori dacă va fi însoțită de plăcere sau neplăcere sau va fi indiferentă²⁶⁾. „Și fiindcă numai prin experiență se poate afla ceea ce-i potrivit cu sentimentul plăcerii, iar legea practică astfel cum e dată are să se întemeieze totuși pe el, ca pe o

22) „Critica rațiunii practice“, ed. cit., p. 35.

23) C. r. practice p. 36.

24) Idem, p. 74.

25) Idem, p. 66.

26) Idem, p. 21.

condiție, posibilitatea legilor practice ar fi de-a dreptul exclusă²⁷⁾. „Orice sentiment ține de simțuri; mobilul cugetului moral trebuie însă să fie liber de orice condiție sensibilă“²⁸⁾. Din această cauză Kant combate obiceiul de a transforma virtuțile într-un fel de vehicule pentru propășirea fericirii proprii. Fericirea este un ideal al fanteziei noastre sensibile pe când datoria este o proprietate și un ideal al rațiunii practice pure. După cum sunt necesare de efectuat în viață unele operații, deși dureroase, tot așa trebuie să ne îndeplinim datoria chiar dacă nu-i tocmai plăcută. „Dacă o faptură rațională ar putea ajunge vreodată să îplinească bucuros toate legile morale, aceasta ar însemna că în ea nu s-ar găsi nici măcar posibilitatea unei dorințe care s-o împie la călcarea lor; căci învingerea unei dorințe cere subiectului întotdeauna jertfă, are prin urmare nevoie de constrângere de sine adică de o nevoie lăuntrică către ceea ce nu facem bucuroși. Dar la o asemenea treaptă a cugetului moral nu poate ajunge niciodată o faptură. Căci fiind o faptură, adică atârând totdeauna de tot ce cere ea pentru a fi deplin mulțumită cu starea ei, ea nu poate fi niciodată cu totul liberă de dorințe și înclinații care, întrucât se sprijină pe cauze fizice, nu concordă de la sine cu legea morală care are cu totul alte izvoare; acestea fac prin urmare întotdeauna necesar ca din cauza lor să întemeiem duhul maximelor noastre pe constrângere morală“²⁹⁾. Noi nu trebuie să ne preocupăm de fericirea noastră subiectivă fiindcă legile morale create de rațiunea practică, la fel cu principiile rațiunii teoretice, trebuie să fie generale, obiective. De aici putem scoate o primă regulă a moralității, aceea ca să ne purtăm în așa fel încât conduita noastră să poată deveni o lege morală valabilă pentru toată lumea. „Lucrează astfel ca maxima voinței tale să poată oricând sluji în același timp și de principiu al unei legiuri universale“³⁰⁾.

27) Idem, p. 58.

28) Idem, p. 68.

29) Idem, p. 75.

30) Idem, p. 30.

Desigur că din această regulă rămâne să deducem purtarea noastră în diferitele cazuri particulare care ni se prezintă, însă totdeauna când vom avea de ales între datorie și între fericirea proprie nu va trebui să stăm la îndoială ca s-o sacrificăm pe aceasta din urmă. Kant înlătură complet toate idealurile interesate, el reneagă moralitatea acțiunilor conduse de utilitatea rezultatului urmărit. Morala kantiană caută, să excludă din sânul ei orice elemente hedoniste, eudemoniste ori utilitariste. Această morală se mai opune aceleia care ia în seamă succesul, ea este o morală a intenției pure. „Din tot ceea ce putem concepe în această lume și chiar în general afară de această lume, un singur lucru poate fi socotit de bun fără restricție și anume o bunăvoință. Bunăvoința nu-și primește valoarea de la efectele sau rezultatele ei, nici de la puterea de a atinge cutare sau cutare țel ci numai de la voință, adică din ea însăși și privită în ea însăși trebuie socotită cu mult superioară a tot ceea ce am putea face cu ajutorul și în vederea unei înclinări sau a tuturor înclinărilor reunite. Chiar când o soartă contrară sau zgârcenia unei laturi vrăjmașe ar lipsi această voință de toate mijloacele de a-și împlini proiectele, chiar când cele mai mari eforturi n-ar duce la nici un rezultat și n-ar rămâne decât bunăvoința singură, ea ar luci cu propria ei lumină ca o piatră prețioasă, căci din sine-și scoate toată valoarea ei“³¹⁾. Apoi îndeplinirea datoriei de mijloacele noastre de realizare, iar pe alocuri spune că ceea ce trebuie să facem, prin însăși acest fapt o și putem înlăptui. „Tot ceea ce omul vrea în privința moralității îi și stă în putință“³²⁾. Apoi îndeplinirea datoriei se face de asemenea fără să se aibă în vedere vreun scop util. O acțiune făcută din datorie nu-și ia valoarea morală din scopul pe care trebuie să-l atingă ci din maxima care o determină și prin urmare această valoarea nu depinde de realitatea obiectului acțiunii ci de principiul după care voința se hotărăște la această acțiune, abstracție făcând de toate obiectele facultății

31) „Religia în limitele rațiunii“, ed. cit., 58.

32) „Critica rațiunii practice“, ed. cit., p. 36.

de a dori³³⁾. Singurul sentiment admis de Kant să colaboreze la determinarea morală a voinței noastre este sentimentul de respect pentru legea morală, tocmai fiindcă n-are nimic empiric, ci se bazează tot pe rațiune, care ni-l impune independent de dorințele noastre subiective. „Respectul pentru legea morală este un sentiment stârnit printr-un temei intelectual și acest sentiment e singurul pe care-l putem primi³⁴⁾. Însă rămâne stabilit în mod definitiv că „numai ceea ce este legat de voința mea ca principiu și nu ca efect, ceea ce nu slujește înclinarea mea ci o biruie sau cel puțin o scoate cu totul din joc, și prin urmare legea, considerată în ea însăși poate fi un obiect de respect și în același timp un ordin³⁵⁾).

Așadar e vorba de o morală lipsită de orice preocupare de ordin utilitar, neîmblânzită de nici o considerație bazată pe scop ori sentiment, o morală aspră, austeră, de o rigiditate cu-adevărat spartană. Și cu toate acestea trebuiește să constatăm că excluderea oricărui element utilitarist dintr-o morală oricât de severă este dacă nu imposibilă, în orice caz foarte greu de realizat. Chiar această maximă: lucrează în așa fel ca fapta ta să devină lege universală, presupune în umbră prezența unor elemente utilitariste. Acest lucru este și mai vizibil când se trece la aplicarea maximei. De pildă regula: nu fura, este o obligație morală care asigură ordinea vieții sociale, căci în cazul când nu este ascultată ar vătăma societății. Este foarte dificil deci să se înlăture orice element utilitarist din explicarea obligației morale. Elementele utilitariste... date afară pe ușă cu mare paradă de către Kant se întorc însă, măcar în parte, pe fereastră. O morală nu se poate menține exclusiv, cum vroia Kant pe înălțimile severe, inalterabile ale datoriei pure, dezinteresate. Dar după Kant numai în acest caz maximele unei voințe morale pot servi de legislație universală, și orice s-ar zice, doctrina lui e o reacție plină de măreție, împotriva meschinărilor conduitei zilnice.

Mai mult chiar, Kant va merge și mai departe pe această cale. El nu numai că spune că trebuie să faci bi-

33) „Religia în limitele rațiunii”, ed. cit. p. 63.

34) „Critica rațiunii practice”, ed. cit., p. 67.

35) „Religia în limitele rațiunii”, ed. cit., p. 63.

nele numai din datoria pură, fără preocupări lăaturalnice de folos ori sentiment, dar el afirmă în mod explicit că dacă-l faci din milă sau generozitate, binele astfel făcut nu putem spune că este imoral, dar nici că este moral. Binele izvorât din conștiința morală a datoriei trebuie realizat fără amestecul vreunui sentiment chiar când acesta n-ar face decât să ajute. „Dacă determinarea voinței, se face potrivit legii morale, dar numai cu ajutorul unui sentiment, oricare ar fi el, care trebuie presupus pentru ca acela să devină un suficient temei determinant al voinței, deci nu din cauza legii însăși, acțiunea va conține ce-i drept legalitate dar nu moralitate³⁶⁾.” „E foarte frumos să faci oamenilor bine din iubire sau din compătimire binevoitoare sau să fii drept din dragostea pentru ordine, dar aceasta nu-i încă maxima morală adevărată a purtării noastre, potrivită situației noastre de oameni printre ființele raționale, dacă noi ne permitem să trecem oarecum ca niște recruți voluntari, cu încrezută mândrie peste ideea de datorie și ca neatârând de poruncă să vrem să facem din propria noastră plăcere ceva pentru care nici-o poruncă nu ne-ar fi de trebuință³⁷⁾.” „A fi darnic atunci când poți, ba mai mult sunt anumite firi iubitoare care fără motivul vreunei vanități sau interes găsesc o satisfacție interioară să răspândească bucurie în jurul lor și se bucură de bucuria altora când e provenită din acțiunea lor. Eu susțin totuși că în acest caz acțiunea oricât de conformă datoriei, oricât de plăcută, n-are totuși nici o adevărată valoare morală ci e asemenea celorlalte înclinări, bunăoară la fel ambiției care atunci când din fericire are de obiect un lucru de interes public, conform datoriei și prin urmare onorabil, merită elogiul și încurajări dar nu respectul nostru, căci maxima lipsește atunci caracterului moral, care cere o putere din datorie și nu din înclinație³⁸⁾.” Așadar noi nu trebuie să apreciem o acțiune ca morală decât când este făcută cu intenția de a asculta de o lege a rațiunii practice. Comandamentul moral trebuie să izbucnească liber din forul

36) „Critica rațiunii practice”, ed. cit., p. 65.

37) Idem, p. 73.

38) „Religia în limitele rațiunii”, p. 61.

generator de forme și legi transcendente. Conștiința datoriei are aceeași obligativitate strictă ca și adevărurile matematice și de aceea are același caracter de rigidă raționalitate și cere imperios să ne ferim de amestecul oricărui sentiment. Pentru motivul că înlătură complet sentimentul, etica lui Kant se mai numește și *rigoristă*. Este o morală a datoriei absolute, a imperativului categoric integral.

În sfârșit o altă caracteristică a normelor morale kantiene, care s-a putut întrevădea din cele de până acum dar care trebuie să fie neapărat cât mai bine deslușită este autonomia lor. Voința noastră, în determinarea sa morală este absolut liberă, nu suferă nici o influență străină căci altfel și-ar pierde orice valoare. Libertatea voinței noastre se poate deduce și din faptul că ea este determinată numai de legi pur formale. „Dacă nici un temei determinant nu poate sluji voinței de lege, afară numai de acea formă legiuitoare generală, atunci o astfel de voință trebuie gândită ca absolut independentă de legea naturală a fenomenelor, privite în raporturile lor mutuale, adică de legea cauzalității. O astfel de neatârănare însă se cheamă libertate în sensul cel mai strict adică transcendental. Deci o voință căreia numai simpla formă legiuitoare a maximei îi poate sluji de lege este o voință liberă. Libertate și lege practică necondiționată se referă deci reciproc una la alta”³⁹⁾. Normele morale izvorăsc din noi înșine, nu ne sunt impuse din afară. Moralitatea ca și știința sunt opera conștiinței noastre proprii, sunt datorite efortului uman. „Libertatea este acea proprietate care-i arată omului capacitatea pe care o are liberul său arbitru de a fi determinat de legea morală absolută”⁴⁰⁾. „Am mai putea defini libertatea practică și ca neatârănarea voinței de nici o lege afară numai de cea morală”⁴¹⁾. Prin aceasta Kant reacționează împotriva moralelor zise heteronome, bazate pe o autoritate străină nouă, cum ar fi de pildă morală întemeiată pe credința religioasă, pe divinitate. Și aici Kant se conformează astfel atmos-

39) „Critica rațiunii practice”, ed. cit., p. 23

40) „Religia în limitele rațiunii”, ed. cit., p. 40.

41) „Critica rațiunii practice”, de. cit., p. 83.

ferei generale din vremea sa. În deplină consonanță cu veacul al XVIII-lea Kant vrea să realizeze emanciparea totală și definitivă de spiritul medieval, să taie pentru totdeauna suportul supranatural al tuturor lucrurilor, să ne dea explicații firești în toate domeniile și deci să întemeieze o morală naturală. Se știe că în acest secol devenise curentă ideea lui Pierre Bayle de a se separa morală de religie. Această idee fusese reluată de filozofii englezi care în mare parte erau cunoscuți lui Kant.

După cum vom vedea, Kant nu numai că susține că morală nu se bazează pe religie, cum se obișnuia să se spună până acum, dar, răsturnând termenii, va arăta că dimpotrivă religia este aceea care se întemeiază pe morală. Prin urmare după Kant morală este un complex de adevăruri obligatorii, create în mod spontan de propria noastră conștiință, ele nu ne sunt impuse în nici un fel din afară, de către Dumnezeu sau de vreo altă autoritate exterioară. „Autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriei corespunzătoare lor; orice heteronomie a voinței din contră nu numai că nu întemeiază nici o obligație ci se împotrivește chiar principiului acesteia și moralității voinței”⁴²⁾. Prin această autonomie a eului moral Kant reușește să sporească demnitatea ființei omenești. Personalitatea omenească își capătă astfel un prestigiu deosebit, o înfățișare sacră, ea trebuie să se bucure de un respect nelimitat și prin urmare omul nu poate fi niciodată considerat ca o simplă unealtă. „Omul și împreună cu el orice ființă rațională e scop în sine însuși, adică nu poate fi întrebuințat niciodată de nimeni, nici de Dumnezeu, numai ca mijloc fără a fi în același timp și scop”⁴³⁾. „Omul este într-adevăr destul de nesfânt, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În toată făptura, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere poate fi întrebuințat și numai ca mijloc, dar omul e scop în sine însuși. Căci el este subiectul legii morale, care-i sfântă, numai datorită autonomiei libertății lui. Pe un om de bine în cea mai mare nenorocire a vieții lui pe

42) Idem, p. 32.

43) Idem, p. 117.

care ar fi putut-o înlătura numai dacă ar fi putut să-și calce datoria, nu-l ține oare încă drept, conștiința că el a păstrat totuși în demnitatea ei umanitatea din persoana lui, și a cinstit-o, că n-are de ce să se rușineze de el însuși și să se teamă de ochiul lăuntric al examenului propriu⁴⁴⁾? De aici maxima supremă a moralei kantiene; lucrează în așa fel ca să tratezi totdeauna umanitatea fie în persoana ta, fie în persoana altuia numai ca un scop în sine, niciodată ca un simplu mijloc.

După această sumară caracterizare a concepției lui Kant asupra moralei să vedem acum întrucât este adevărat că în doctrina sa, rațiunea practică merge mai în adâncul realității decât ne conducea rațiunea teoretică. După Kant rațiunea practică deschide unele luminișuri, unele ferestre efective asupra lumii suprasensibile. Am văzut că după acest filosof, rațiunea pură nu ne lasă să nădăjduim a cunoaște cândva prin ea însăși esența ultimă a realității. Rațiunea teoretică ne întemnițează pentru veșnicie între zidurile reprezentărilor subiective cu valoare relativă. Nu exista cea mai mică spărtură prin care să se strecoare vreo rază plâpândă din profunzimile metafizice ale realității absolute. Totuși Kant afirmă că ceea ce ne este refuzat să ajungem vreodată prin canalul cercetărilor teoretice, putem obține însă cu ajutorul rațiunii practice. Prin viața morală noi devenim capabili să întrezărim unele scânteieri transcendente, ba chiar să pătrundem într-un fel oarecare în sanctuarul secret al absolutului. Minte noastră speculativă nu era în stare să rezolve marile probleme metafizice cum sunt libertatea, nemurirea sufletului, Dumnezeu. Aceste probleme care frământă mereu făptura omenească erau considerate ca insolubile de „Critica rațiunii pure“. Să vedem în ce mod „Critica rațiunii practice“ reușește să rezolve aceste probleme, în ce fel ne asigură aceste trei mari idealuri, năzuite de sufletul nostru.

După Kant, necontestata existență a normelor morale implică o serie de postulate care sunt tocmai libertatea,

44) Idem, p. 77.

nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu, cele trei enigme rămase nesoluționate de rațiunea noastră teoretică. În ce mod își îndreptățește Kant această afirmație?

El arată mai întâi că imperativul categoric, însoțit de acel „trebuie“ de neînlăturat, această normă evidentă prin ea însăși, găsită în conștiința noastră morală, implică în mod necesar existența libertății. Am văzut că normele morale sunt opera unei voințe autonome și libere, că libertatea este prima condiție a oricărei vieți morale. „Libertatea este «ratio essendi» a legii morale iar legea morală e «ratio cognoscendi» a libertății. Căci dacă legea morală n-ar fi mai dinainte clar gândită în rațiunea noastră nu ne-am crede niciodată îndreptățiți să presupunem un lucru ca libertatea, cu toate că ea nu implică o contradicție. Dacă n-ar exista însă libertatea nu am întâlni în noi legea morală“⁴⁵⁾ Adevărata faptă morală nu poate fi efectuată decât de o voință autonomă, lipsită de orice constrângere exterioară, iar autonomia voinței presupune libertatea, adică posibilitatea de a îndeplini imperativul categoric independent sau chiar împotriva legilor naturii. „Legea morală este de fapt o lege a cauzalității prin libertate și deci a posibilității unei naturi suprasensibile, — după cum legea metafizică a fenomenelor din lumea simțurilor era o lege a cauzalității naturii sensibile — și ea precizează astfel ceea ce filosofia speculativă ar trebui să lase nehotărât, anume legea unei cauzalități al cărei concept era numai negativ în cea din urmă, și-i procură astfel acestuia pentru prima dată realitate obiectivă“⁴⁶⁾. Ce-i drept această nouă cauzalitate erijată în fața cauzalității naturale, căreia se consacrase „Critica rațiunii pure“, suscită mari dificultăți, pe care Kant caută să le prevină, prin manevrarea planurilor separate. „Împăcarea cauzalității ca libertate, cu sine însăși ca mecanism al naturii, prima stabilită prin legea morală, cea de a doua prin legea naturală și anume, într-unul și același subiect — omul, este imposibilă dacă nu-l prezentăm pe acesta cu privire la prima ca fiindă în sine, iar cu privire la a doua ca fenomen, una

45) Idem, p. 4.

46) Idem, p. 44.

fiind reprezentată în conștiința pură, alta în conștiința empirică⁴⁷⁾. Energia morală care vine în luptă cu lumea sensibilă nu poate fi colectată din experiență „deoarece cauzalitatea prin libertate trebuie căutată întotdeauna în afară de lumea simțurilor, în inteligibil“⁴⁸⁾.

Astfel norma morală are o origine mai adâncă, ea izvorăște tocmai din lumea suprasensibilă, din regiunea numenală a libertății. Așadar, apariția luptătoare a imperativului categoric postulează existența libertății efective, în domeniul suprasensibil. Noi suntem liberi întrucât ascultăm de legea morală și tindem a o întrupa aieva. Odată stabilită libertatea am făcut un pas însemnat în determinarea lumii suprasensibile, care e caracterizată acuma pozitiv. De la libertate ne va fi acum mai ușor să trecem la celelalte postulate. „Conceptul de libertate, întrucât realitatea lui e dovedită printr-o lege apodictică a rațiunii practice, constituie acum piatra de încheiere a întregii clădiri a unui sistem al rațiunii pure, chiar și al celei speculative, și toate celelalte concepte, de Dumnezeu și nemurire, care rămân în aceasta simple idei fără sprijin, se leagă acum de el, capătă odată cu el și prin el ființă și realitate obiectivă, adică posibilitatea lor se dovedește prin faptul că libertatea există într-adevăr; căci această idee se vedește prin legea morală“⁴⁹⁾.

Viața morală postulează nemurirea sufletului, soluționând o problemă care ne turbură pătimăș. Ne aducem aminte cum Kant înlăturase din conduita noastră morală, orice preocupare de fericire. Să facem binele pentru bine și datoria pentru datorie, fără să avem în vedere vreo recompensă de orice fel. De altfel de fapt oamenii virtuoși nu sunt cei mai răsplățiți în viața de toate zilele, departe de a fi favoriții lumii terestre ci sunt dimpotrivă de cele mai multe ori adevărați oropsiți ai bunurilor pământești. Dar aceasta este ceva absurd pentru o minte dreaptă. „A fi setos de fericire, ba chiar

47) Idem, p. 5.

48) Idem, p. 92.

49) Idem, p. 3.

vrednic de ea dar a nu-i fi totuși părtaș, nu se poate împăca cu voia perfectă a unei ființe raționale“⁵⁰⁾. Ca omul moral să fie condamnat în decursul vieții pământești, mai merge, dar ca el să rămână nerăsplătit pentru virtuțile sale în vecii vecilor iată un fapt care ne revoltă. Deci să nu existe niciodată o convergență, o întâlnire între fericire și virtute, iată ce nu se poate admite. Și Kant formează noțiunea de „bun suprem“ în care se realizează tocmai această împăcare între fericire și virtute. Pentru ca să ajungem la bunul suprem se cere ca o condiție primordială potrivirea desăvârșită a intențiilor voinței noastre cu legea morală, adică o stare de sfințenie. Nici chiar moralitatea perfectă n-o putem înfăptui în timpul vieții noastre, pe de o parte prea scurtă, iar pe de alta întâlnind în latura egoistă a fapturii noastre, obstacole de neînvinș. Tot ce putem face este să ne apropiem încet printr-un progres continuu de sfințenia voinței. „Dar acest progres infinit este posibil numai sub presupuziția unei existențe și unei personalități durând la infinit., ceea ce se cheamă nemurirea sufletului“⁵¹⁾.

În acest fel noi postulăm existența unei alte vieți când sufletul nostru degajat de scoarța sa terestră, va fi nemuritor, pentru a duce la bun sfârșit sfințenia voinței noastre și pentru a primi totodată roadele acțiunilor noastre morale.

Astfel existența vieții morale ne silește să preconizăm o viață viitoare în care se va stabili și concordanța între fericire și virtute, căci trebuie să fie o lume unde acest acord să fie înfăptuit. Indiferent dacă prin această speranță Kant își plătește și el tributul tendințelor eudemoniste, rămâne stabilit, după dânsul, că nemurirea sufletului este a doua condiție necesară vieții morale.

Iar ceea ce ne face să credem în mod cert că această îmbinare perfectă dintre fericire și virtute se va realiza măcar în viața viitoare este un al treilea postulat, acela al existenței lui Dumnezeu, în care această uniune este

50) Idem, p. 100.

51) Idem, p. 110.

din eternitate realizată, și care va ști, fiind atotputernic și drept, să împartă netrebnicului suferința și virtuosului fericirea. Acordul, final dintre binele perfect și virtutea perfectă nu poate fi decât actul acelei ființe supreme care a creat întregul univers. „Prin urmare se postulează și existența unei cauze a naturii întregi, deosebite de natură care să conțină temeiul acestei legături, anume a potrivirii exacte a fericirii cu moralitatea”⁵²). Astfel singurul mod valabil de a se stabili existența lui Dumnezeu este calea morală, căci „din punct de vedere moral este necesar să admitem existența lui Dumnezeu”⁵³).

Iată care este sistemul de argumentație prin care Kant întemeiază cu ajutorul rațiunii practice o serie de postulate, nerecunoscute de rațiunea pură. Așa se explică afirmația lui Kant că „rațiunea pură are dreptul în întrebuințarea practică la o lărgire pe care în cea speculativă n-o poate avea”⁵⁴), sau capitolul său „despre primul rațiunii pure practice în legătura ei cu cea speculativă”⁵⁵). Putem spune că în lumea suprasensibilă se găsește domnia libertății și a legii morale, nemurirea sufletului și Dumnezeu, căci acestea sunt postulate necesare, cerințe imperioase ale vieții noastre morale. Morala kantiană ajunge astfel la Dumnezeu, fără să înceteze de a fi autonomă, întrucât nu legea morală e dedusă din Dumnezeu, ci invers, existența lui Dumnezeu din legea morală. Dealtfel Kant, separând abrupt maximele moralei de natură, era fatal să le arunce cu totul *divinului*.

Doctrina etică a lui Kant, mai ales în partea perspectivelor ei metafizice, a stârnit numeroase critici. Cele mai vii proteste au avut ca obiect contrazicerea logică ce ar exista între „Critica rațiunii pure” și între „Critica rațiunii practice”. Toate ideile rațiunii speculative, fără soluție sau cu soluție falsă în câmpul rațiunii pure, rațiunea practică prin artificii sofistice pretinde că le-a rezolvat și consacrat în mod definitiv, ca realități obiec-

52) Idem, p. 112.

53) Idem, p. 113.

54) Idem, p. 47.

55) Idem, p. 108.

tive. De fapt, am avea într-adevăr o contrazicere între cele două critici, numai în cazul când una ar afirma categoric ceea ce cealaltă critică neagă tot așa de hotărât. Dar lucrul nu se prezintă așa. „Critica rațiunii pure” nu stabilește de pildă că nu există Dumnezeu, ci numai că nu suntem în stare a stabili dacă există sau nu. Prin urmare o contrazicere logică propriu-zis nu există. Cât despre Kant el spunea că „fiece pas ce-l facem cu rațiunea pură, chiar și în câmpul practic unde nu luăm deloc în seamă speculația subtilă, se leagă totuși așa de bine și anume de la sine de toate momentele „Criticii rațiunii teoretice” ca și cum fiecare în parte ar fi chibzuit, numai spre a-i aduce celelalte o confirmare”⁵⁶). Dar totuși să recunoaștem că există ceva logic supărător. În „Critica rațiunii pure” se stabilea *imposibilitatea* de a demonstra într-un chip oarecare, cele trei postulate, iar rațiunea practică se încumetă acum să stabilească ceea ce rațiunea pură considera cu neputință de stabilit.

Este interesant în orice caz să fixăm care este adevăratul caracter, atribuit de Kant concluziilor rațiunii practice. El nu pretinde că a *demonstrat* cele trei postulate ieșite dintr-o nevoie a rațiunii practice, tot așa precum ipotezele științifice sunt scoase dintr-o nevoie a rațiunii speculative. Postulatele activității practice sunt un soi de credințe puternice, de convingeri adânci, dar subiective, care se găsesc sub planul adevărilor demonstrate cu o certitudine perfectă. „Expresia unui postulat al rațiunii pure practice, putea să dea loc cel mult la o interpretare greșită dacă i se atribuie înțelesul ce-l au postulatele matematicii pure, care sunt investite cu certitudine apodictică. Acestea însă postulează posibilitatea unei acțiuni al cărui obiect a fost a priori recunoscut ca posibil în mod teoretic și cu deplină certitudine. Acelea însă postulează posibilitatea unui obiect (Dumnezeu și nemurirea sufletului) pe temeiul unor legi apodictice practice, deci numai în folosul unei rațiuni practice; astfel că această certitudine a posibilității postulate nici nu este cu necesitate recunoscută teoretic, prin

56) Idem, p. 93.

urmare nici apodictic, adică cu privire la obiect, ci presupuziție necesară numai din punctul de vedere al subiectului pentru urmarea legilor obiective însă practice, deci o simplă ipoteză necesară. Pentru această necesitate subiectivă și totuși adevărată a rațiunii n-am putut găsi altă expresie mai potrivită⁵⁷⁾.

Acum astfel de credințe efective, deși nedemonstrate, sunt complet lipsite de orice valoare obiectivă? Suntem și noi de părere că un atare gen de convingeri nu au numai o valoare de simplă mângâiere personală. De câte ori nu se întâmplă, în multiple domenii și în numeroase momente ale vieții, să avem convingeri puternice, deși nu sunt susținute de o demonstrație tocmai perfectă? Nu se întâmplă să fim adânc încredințați de vinovăția unui om, fără să putem produce dovezi sigure? Sau nu avem convingerea neștrămutată că semenii noștri au o viață sufletească analoagă cu a noastră, deși acest lucru nu se poate demonstra ireproșabil, bazându-ne, doar pe o analogie, niciodată direct controlabilă? Fiecare din noi nu poate avea decât experiența conștiinței sale personale și totuși admitem cu tărie că o conștiință similară au și ceilalți. Deci iată o convingere neîndoioasă, deși nedemonstrabilă după canoanele stricte ale metodologiei. Tot așa problema existenței lumii exterioare, care a prilejuit o mare risipă de energie intelectuală, fără a se ajunge la demonstrații perfecte ci doar la rezultate aproximative. Căci nu se poate răsturna definitiv ipoteza contrarie, că lumea exterioară n-ar fi decît o halucinație pur subiectivă, un simplu vis, lucru susținut de mulți filosofi cu un aparat dialectic impresionant. Totuși marea majoritate a oamenilor au convingerea adâncă și înrădăcintă, că există o lume exterioară, dezinteresându-se în privința aceasta, de rezultatele speculațiilor filosofice. Cam în același fel ar fi să înțelegem și cele trei postulate ale rațiunii practice. Nu sunt adevăruri perfect demonstrate, nici demonstrabile teoretic, dar un fel de convingeri ferme, extrase din viața noastră morală. Postulatele practice nu sunt deci simple artificii de consolatie

57) Idem, p. 10.

personală, ci, fiind mai puțin decât adevărurile logic demonstrate, înseamnă însă mai mult decât niște păreri curat subiective izvorâte din terenul alunecos al sentimentelor individuale.

Această operă, „Critica rațiunii practice“, se întemeiază cum spuneam pe principii deosebite și aparte deși ea prezintă o serie de asemănări învederate cu „Critica rațiunii pure“. Pentru un gânditor sistematic, mai ales de talia lui Kant, se puna problema armonizării celor două critici laolaltă. Trebuiau puse amândouă în legătură concordantă spre a nu se vătăma unitatea doctrinei filosofului. Totuși aceste două critici, fiecare în parte operă monumentală, nu se pot îmbina perfect, una cu cealaltă. Rămâne mereu între ele un șanț despărțitor. Cu toate că ele în fond nu se contrazic, totuși oricâtă bunăvoință am avea, nu putem spune că există între ele o joncțiune organică. Pentru a ilustra acest lucru vom aduce două exemple edificatoare.

De pildă, atunci când Kant afirmă că imperativul categoric implică libertatea, rămâne însă o enigmă cum libertatea se poate insera în rețeaua determinismului mecanic al lumii sensibile. Lumea numenală a libertății comunică, cel puțin în conștiința noastră cu lumea sensibilă a cauzalității fenomenale, dar prin ce modalitate anume? Cum intervine imperativul categoric în lumea sensibilă a fenomenelor pentru a încerca modificarea ei pentru triumful binelui? În lumea sensibilă fiecare fenomen era strict determinat de un fenomen anterior.

Cum rămâne atunci cu ideea de lege universală, inflexibilă și neexceptată, față de tăsnirile de libertate venite din lumea lucrului în sine? Această greutate pe care o relevăm, va face mai târziu pe filosoful francez Charles Renouvier, să susțină pur și simplu, că nu există în natură, o cauzalitate neîntreruptă, un determinism fără lacune, pentru a face cu asta, loc în lumea fenomenelor, erupțiilor libertății, socotită de Kant ca pur transcendentală. Căci Kant lasă intactă, integrală, legea de cauzalitate, când este vorba de lumea experienței sensibile. De aceea el nu poate să explice felul cum se pro-

duce inserarea izbucnirilor de libertate numenală în plasa mecanismului sensibil. Și din faptul că zvâcnirile de libertate din adâncul realității în sine nu-și pot găsi un loc firesc în continuitatea lanțului cauzal, joncțiunea dintre cele două critici nu este perfect realizată.

Într-o comunicare făcută la Societatea de filosofie din Paris, filosoful Jules Lachelier a afirmat în raport cu această problemă: „Je ne vois pas, du reste, que Kant se soit expliqué nettement sur ce point”⁵⁸). De fapt Kant, a ocolit dificultatea, rezolvînd-o cu ajutorul celor două planuri diferite: acel al fenomenelor unde domnește suveran determinismul (fiecare fenomen derivînd din altul anterior); acel al lucrului în sine, unde există libertate. Ceea ce în fond e libertate, apare pe planul fenomenelor ca determinism; ceea ce în adânc e cauzalitate creatoare, pe planul de suprafață se înfățișează ca înlănțuire mecanică, fără început.

Desigur sunt împrejurări în care teoria celor două planuri, e deplin mulțumitoare. Este cert bunăoară, că în filosofia kantiană spiritul nostru exercită o acțiune cauzală asupra materiei, căci numai grație acestei acțiuni, materia primește o organizare. Avem așadar o cauzalitate a formelor transcendente (care nu trebuie confundată cu cea a lucrurilor în sine, deși prezintă unele înrudiri) exercitată asupra haosului material. Totuși Kant în opera sa de filosofia naturii, susține că singura acțiune cauzală asupra unui fenomen material (reduc în esență la mișcare) nu poate fi decât a altui fenomen, tot material⁵⁹).

Acest conflict de opinii s-ar putea aplană spunându-se că acțiunea cauzală a spiritului asupra materiei, privește faza constituantă (natura naturans), pe când în cadrul naturii constituite (natura naturata), raportul cauzal e totdeauna omogen. Cu alte vorbe, cauzalitatea transcendentală se află pe un plan diferit, de acel al cauzalității mecanice, — prima operînd asupra materialului încă neașezat în forme, cealaltă înăuntrul naturii organizate.

58) Oeuvres. Tome II. p. 134.

59) „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”. Werke 4. Ed. Buchenau pp. 454, 455.

Nu tot așa de ușor e să rezolvi conflictul între cauzalitatea legii morale și determinismul fenomenelor sensibile, întrucât aici aceste două acțiuni cauzale, deși cu izvoare diferite, vin totuși pe același plan, în luptă una cu alta, cauzalitatea morală năzuind să înfrângă și să dirijeze cauzalitatea fenomenală, care îi rezistă la rândul ei. În ce mod deci cauzalitatea liberă a maximeilor morale își realizează înrăurirea în domeniul sensibil, unde domnește cel mai strict determinism fenomenalist? Aici nu se poate soluționa dificultatea izolând cele două cauzalități pe planuri separate, ci numai implicând cauzalitatea morală ca un factor ascuns în lanțul cauzalității mecanice. În definitiv în cazualitatea mecanică cea mai brută, corpurile se comportă nu numai în funcție de antecedente, ci și în funcție de proprietățile lor specifice, toate cu temelii și rădăcini latente. Lucrul în sine e prezent, mascat firește, în toate împrejurările, — și de ce ar fi altfel în domeniul vieții sufletești?

Libertatea numenală nu riscă să introducă schimbări capricioase în proprietățile fenomenale ale lucrurilor, întrucât libertatea la Kant e echivalentă cu conduita rațională. Într-un limbaj mai modern, concepend libertatea ca o expresie deplină a unității spirituale, care domină multiplicitatea și posedă în ea însăși inițiativa acțiunii, ea se poate insera în lanțul fenomenelor, coordonând diversitatea lor, nivelându-le opoziția reciprocă și împingând mai departe unificarea, fără a suprima efectele nici uneia din ele. Ar fi deci cazul să se găsească trepte de tranziție de la spontaneitate, la determinismul mecanic, fără a se admite izbucniri arbitrare, dar aceasta într-o concepție întrucâtva diferită de cea a lui Kant, care a făcut o separație prea abruptă între cele două lumi, pentru a se mai putea înțelege modul în care eul inteligibil, determină eul empiric, fără a se clinti totuși înlănțuirea cauzală pe planul lumii fenomenale.

În al doilea rând trebuie să mai semnalăm și o altă încurcătură logică. Știm din „Critica rațiunii pure” că fenomenul este oarecum cauza fenomenului, acesta fiind produsul acțiunii de impresiune exercitată de lucrurile în

sine asupra sensibilității noastre. Cu alte cuvinte fiecare fenomen are la spatele său un numen respectiv, un substrat neperceput, suprasensibil, care îl provoacă în noi. Dar Kant ne afirmă în „Critica rațiunii practice” că lumea suprasensibilă este lumea datoriei, cărmuită de legile morale. Și atunci nu sună straniu ca substratul unui fenomen sensibil, să fie un fapt de ordine morală? Cum se poate califica astfel substratul unei pietre, al unui torent, al unui bec electric? Astfel determinată lumea suprasensibilă, s-a tăiat complet legătura dintre fenomen și lucrul în sine.

Lucrul în sine, în filosofia lui Schopenhauer, asimilat cu voința oarbă, va păstra cel puțin o corespondență neasemănat mai mare cu forțele naturii materiale, decât voința morală a lui Kant, straniu substrat pentru o natură eminentamente amorală!

Oricum ar sta însă lucrurile „Critica rațiunii practice” rămâne o operă epocală dintre cele mai fecunde. Această operă poartă odată cu sigilul geniului și pecetea caracterului lui Kant. În condiții similare de decepție intelectuală, un temperament ca al lui Goethe va reacționa cu totul altfel. Amândoi acești oameni superiori și-au dat seama că inteligența noastră are limite fatale, care o fac improprie să dezlege tainele existenței. Faust, eroul lui Goethe, și poate alter ego al lui, după ce și-a îngrămădit sub țeastă, toată știința lumii, ajunge în fond la aceleași concluzii ca și Kant în „Critica rațiunii pure”. Deosebirea constă în felul cum reacționează fiecare. Faust, care-și sacrificase tinerețea pe altarul științei își vinde acum sufletul diavolului ca să-l facă din nou tânăr, să trăiască din nou viața, de data aceasta din plin. Goethe era un temperament mai dinamic, iubea viața chiar cu prețul de a pactiza cu satana. După el suprema înțelepciune se găsește în trăirea intensivă. Kant reacționează cu totul altfel. După ce constată neputința inteligenței omenești de a cunoaște adâncul existenței se refugiază într-un fel de asceză, preconizează retragerea în conștiința morală și în credința religioasă. Acest apel al lui Kant la aspra conștiință morală, ca la un ultim

refugiu rațional, va fi derutat pe mulți, dar a entuziasmat și multe naturi de elită. Morala sa rigoristă e un munte stâncos și pleșuv, lipsit de poieni umbroase, dar de-o incontestabilă măreție. Mai are avantajul că nu lasă conduita în dependența înclinărilor fie chiar generoase și a moralei curente, ci o așează pe granitul unor norme apriorice și necesare. Pe de altă parte, dă satisfacție deplină acelor care cred că poate exista o viață morală severă, fără a recurge la considerații teologice și fără fundamentări pe idei religioase. Dacă mulți savanți și creatori în domeniul științifice, au aderat la ideile epistemologice ale lui Kant, poate au fost și mai mulți acei care socot morala kantiană drept cea mai satisfăcătoare formulă și cel mai bun îndreptar.

XI

Filozofia practică

(Religie, Drept, Considerații istorico-politice)

Mai înainte de a trece la examinarea celei de a treia Critici a lui Kant — Kritik der Urteilkraft — în care se analizează judecata estetică și ideea de finalitate, având totodată misiunea extrem de importantă de a întinde o punte peste abisul dintre domeniile celorlalte două critici, — fie și o punte aeriană, țesută din curcubeu de raze, ca aceea pe care trecea pasul zeilor în Walhala, — mai înainte deci de a aborda opera care urmează să încheie expunerea filosofiei kantiene, mai avem de cercetat în acest capitol, alte lucrări de filosofie practică ale lui Kant, care gravitează în jurul Eticii sale ca în jurul unui astru central.

Nu mai revin asupra ideilor discutate în capitolul precedent, încredințat că s-a scos în destulă evidență, și importanța în genere și rigorismul moralei lui Kant. De asemeni starea de conflict dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, între fenomen și lucru în sine, caracterizat prin rezistența îndârjită pe care o opune eul empiric — alcătuit din porniri egoiste și tendințe interesate — eului transcendental, care prescrie legea morală și ar vrea s-o impună și lumii sensibile.

Rigorismul kântian a împins chiar lucrurile și mai departe. Hotărât să excludă din sfera faptelor morale, orice act, chiar dezinteresat, din moment ce n-a izvorât direct din conceptul aspru al datoriei, ci a fost determinat de o înclinare sentimentală, fie dânsa oricât de generoasă, Kant va susține pe nesimțite, că pentru a se evita asemenea confuzii, dintre faptele aparent morale cu acele autentic morale, e *preferabil*, să *nu* existe coincidență între maxima morală și tendințele individuale, ci să fie o clară opoziție. Prin aceasta se evită confu-

zia, și totodată triumful binelui reprezintă o izbândă necontrovertată a imperativului categoric, biruitor în lupta cu rezistențele utilitariste. Oamenii indiferenți și reci, lipsiți de porniri mărinimoase când reușesc să facă binele, neajutați de nici o înclinare sentimentală, reprezintă cea mai înaltă valoare morală¹⁾. De aici n-a fost greu să se ajungă la dezideratul unei opoziții complete dintre legea morală și înclinările sufletești de pe planul empiric, ba chiar să se facă o condiție a moralității, din antagonismul și rezistența totală a lumii sensibile, ceea ce a îndepărtat de Kant, pe unul care îi fusese mare și cald admirator, poetul Schiller, convins în această privință, că sentimentele altruiste, în orice caz consolidează moralitatea, dacă nu chiar o promovează și mai repede.

Gravitând în jurul eticii, pe care o extind, o întovărășesc sau numai o aplică, ideile lui Kant asupra religiei, dreptului și filosofiei istoriei (în care s-ar cuprinde, și proiectele de reorganizare politică viitoare) deși puțin mai la periferia sistemului, sunt totuși interesante, și cuprind fărâme prețioase de lumină. După cum în operele cele mai slabe ale lui Shakespeare se găsesc, măcar în scene răzlețe, scăpărări de necontestată genialitate, de-așemenea și-n operele secundare ale unui gânditor de talia lui Kant, se vor putea afla întotdeauna unele viziuni superioare și sugestii valoroase. Totuși în economia expunerii noastre va trebui să procedăm, la problemele acestea, mult mai rezumativ, afară poate de acele chestiuni, care cu tot caracterul lor accesoriu, și-au păstrat în conjunctura evenimentelor de astăzi, o efectivă actualitate.

Într-o strânsă legătură cu viața morală este concepția lui Kant despre religie. După Kant religia nu este o manifestare în fond deosebită de morală, n-are fundamente esențiale aparte, conținutul ei este identic cu cel al moralei și nu lărgeste cu nimic câmpul cunoștințelor noastre. Religia adaugă doar un veșmânt sensibil legilor morale, făcându-le mai apte sub această deghizare să lupte

1) „Grundlegung zur metaphysik der Sitten“. Werke 4, Ed. Buchenau pp. 254, 255.

cu obstacolele materiale, iar pe de altă parte religia potențează și intensifică postulatele rațiunii practice, în special existența lui D-zeu, dându-i nuanțe de flacără și lumină. Am văzut că morala kantiană este autonomă, nu se bazează pe nici o autoritate exterioară. Totuși principiile morale postulează între altele existența lui Dumnezeu, care face posibilă realizarea bunului suprem, adică întâlnirea dintre virtute și fericire. „Legea morală, prin conceptul bunului suprem ca obiect și scop final al rațiunii pure practice, duce la religie, adică la recunoașterea tuturor datorțiilor ca porunci divine, nu ca sancțiuni adică măsuri arbitrare, în ele însele întâmplătoare, ale unei voințe străine, ci ca legi esențiale ale oricărei voințe libere în sine însăși, care trebuiesc totuși privite ca porunci ale Ființei supreme, pentru că numai printr-o voință morală perfectă, (sfântă și bună) în același timp însă și atotputernică și deci prin armonie cu această voință putem nădăjdui să ajungem la bunul suprem, din a cărei așezare ca obiect al străduinței noastre, legea morală face pentru noi o datorie. Morala nu ne învață cum să ne facem fericiți ci cum să devenim vrednici de fericire. Numai când se adaugă și religia, răsare nădejdea de a ne împărtăși odată din fericire în măsura în care am căutat să nu fim nevrednici de ea“²⁾. Așadar religia nu este altceva decât normele morale socotite drept comanda-mente divine, porunci ale lui Dumnezeu. Fără a-și schimba conținutul, postulatul existenței lui Dumnezeu devine mai precis în viața religioasă, unde legătura între om și divinitate este cu mult mai vie, mai puternică.

După Kant omul la început era, în starea sa naturală, cârmuit numai de porniri egoiste, iar imperativul moral era complet îngenunchiat. În faza inițială a omenirii predominau înclinările spre rău. Vocea principiului moral nu se făcea încă ascultată. Aici Kant este de părerea contrară aceleia lui Rousseau care credea că omul este bun de la natură și că evoluția societății omenești departe de a avea o influență binefăcătoare, este aceea care-l determină la rău. Odată cu apariția rațiunii se încinge o

2) „Critica rațiunii practice“, ed. cit., p. 116.

luptă aprigă, deschisă de normele morale împotriva apucăturilor egoiste, care stăvilesc eficacitatea legii morale. Cu timpul, din ce în ce normele morale capătă ascendent până în clipa când situația se răstoarnă. „De îndată ce printr-o hotărâre unică și neschimbată, omul a transformat principiul suprem al maximelor sale care făceau din el un om rău, el este în principiu și în felul de a gândi, o ființă accesibilă binelui, dar numai prin continue eforturi va deveni om de bine”³⁾. Când raportul de forțe se inversează, adică atunci când acelea care domină sunt principiile morale, ce strunesc acum toate tendințele egoiste, atunci asistăm la o reînnoire totală, la o revoluție în sufletul omenesc. Din momentul acestei regenerări a persoanei umane se poate vorbi de nașterea unui om nou. În măsura în care această reînviere, către care tinde orice ființă omenească ce simte nevoia izbăvirii, este atribuită nu numai puterilor proprii ci și unui concurs superior, supranatural, grație căruia reușim să înfrângem egoismul nostru înrădăcinat, în aceeași măsură convertirea la o viață morală capătă o tinctură religioasă și atunci avem ceea ce se numește o conștiință religioasă. „Neputând el însuși să realizeze ideea binelui suveran, nu numai sub raportul fericirii ci și cu privire la unirea necesară a oamenilor în vederea scopului total, când această idee e inseparabil legată de intenția morală pură și simțind totuși că e de datoria sa să contribuie la această operă, omul ajunge la credința că Stăpânul moral al lumii cooperează cu el sau a orânduit totul spre acest scop”⁴⁾.

Omorârea în noi a păcatului și întronarea definitivă a imperativului moral, această înviere a omului la o viață nouă îl apropie de Dumnezeu; iar întrucât renașterea sufletească este considerată ca efectul grației divine, avem viața religioasă propriu-zisă. Prin urmare viața religioasă are același conținut ca și viața morală numai că religia acordă o mai mare eficacitate noțiunii de Dumnezeu. Însă Kant accentuează înainte, că adevărata religie este aceea

3) „Religia în limitele rațiunii”, ed. cit., p. 24.

4) Idem, p. 40.

care izvorăște direct din viața morală și nu se îndepărtează de ea. „Presupunând că pentru a deveni bun sau mai bun e nevoie și de un ajutor supranatural care poate fi sau o simplă reducere a obstacolelor sau chiar un ajutor pozitiv, omul trebuie totuși să înceapă prin a se face demn să primească acest ajutor și să accepte acest concurs (ceea ce nu e puțin lucru) adică să admită în maxima sa, mărirea pozitivă a forțelor care sunt cu putință să i se pună în socoteala sa și să fie recunoscut ca om de bine”⁵⁾. Din această cauză religiile care se bazează pe cultul exterior nu sunt religii înalte, nobile, ci religii adolescente. „Toate religiile pot fi reduse la două: una (simplu cult) caută să obțină favoruri, cealaltă e religia morală, adică religia bunei purtări. În cea dintâi oamenii se măgulesc, fie că Dumnezeu îi poate face de-a pururi fericiți (prin iertarea greșelilor lor) fără a fi nevoie să devină mai buni, fie că Dumnezeu poate să-i facă mai buni, fără ca ei să aibă altceva de făcut decât să-l roage, și cum a te ruga în fața unei Ființe care vede tot nu e altceva decât a dori, omul n-ar avea propriu-zis nimic de făcut, căci ar fi de-ajuns o simplă dorință ca oricine să devină om de bine. Dar în religia morală (și dintre toate religiile cunoscute numai religia creștină merită acest nume) e principiu fundamental că fiecare trebuie să facă tot ceea ce depinde de el pentru a deveni mai bun și numai când omul a întrebuințat pentru a deveni mai bun dispoziția primitivă spre bine, îi este îngăduit să spere că o cooperare superioară va desăvârși ceea ce nu e în puterea sa”⁶⁾.

Așadar, cultul exterior, cum ar fi de pildă rugăciunea prin care ceri favoruri, fie implorând binele tău, fie răul altuia ori umilința lui, sunt simple accesorii lipsite de însemnătate pentru religia adevărată. Ritualul este executat din plin și de către bandiți care își fac cruce pentru a fi ajutați să izbutească în isprăvile lor scelerate. Nu putem înlocui conștiința religioasă bazată pe datorie prin

5) Idem, p. 23.

6) Idem, p. 26.

nici-un fel de ceremonii. Biserica ar fi o comunitate ai cărei membri se fortifică reciproc în tendința de a îndeplini perfect datoria morală. „A sluji sub ordinele principiului bun în religia rațiunii, nu înseamnă să împlinești un cult bisericesc, fiecare membru primește direct ordinele legislatorului Suveran”⁷⁾.

Prin urmare viața morală este adevărata religie, iar regenerarea morală a sufletului omenesc este totodată culmea vieții religioase. A crede în Iisus Christos nu înseamnă să crezi în istorioare biblice, ci a dori să-ți îngrezi efectiv această genială personalitate, ca un ideal de perfecție umană, realizată deja de Mântuitorul lumii și de aceea trebuie să avem ca țintă, ca model al vieții noastre, viața acestui sfânt care simbolizează legea morală, încarnată întreagă într-un om superior. „Idealul omenirii plăcute lui Dumnezeu, prin urmare idealul unei perfecții morale, așa cum e cu puțină pentru o ființă de pe lume cu nevoi și înclinații, noi nu-l putem concepe decât prin ideea unui om gata nu numai să îndeplinească toate datoriile omenesti și în același timp să răspândească în juru-i cât mai mult binele, cu vorba și cu fapta, dar și dispus cu toate ispitele și mreșile lui mari, să sufere durerile toate până la moartea cea mai ticăloasă pentru binele lumii, pentru binele chiar al dușmanilor săi”⁸⁾. Acest ideal de moralitate supremă, — atât de perfect încât i s-a atribuit realizatorului său omenesc o origine miraculoasă, — rămâne pentru omenire mai mult o idee *regulativă*, similară cu ideile rațiunii teoretice. Ea călăuzește tendința noastră de perfecțiune, care se afirmă în ascensiunea perfectibilității, fără să poată fi realizată complet și integral. Perfecția realizată nu se poate situa, credem și noi, pe același plan cu lanțul nesfârșit al perfectibilității, ca treaptă finală, ci pe alt plan, care implică o coeternitate cu lanțul infinit al fenomenelor. De aici absurditatea opiniei, lansată de unii filosofi, că Dumnezeu nu este, dar va fi. Perfecția realizată nu poate avea rostul de ultimă etapă a succesiunii fenomenelor ci este pre-

7) Idem, p. 47.

8) Idem, p. 29.

supusă de dinamismul perfectibilității continue, ca o idee directivă și — de rațiunea practică — drept postulat transcendent.

Evident concepția religioasă a lui Kant, de mare noblete și puritate, nu este la adăpost de obiecțiuni. Ar fi de observat că dacă se mai poate concepe — deși greu și acolo! — o viață morală fără participarea sentimentului, lucrul e cu neputință la viața religioasă.

Fără ca să excludă formal sentimentul, mai ales în realizările simbolice, Kant totuși ar vrea să întemeieze integral valoarea religiei, pe „Critica rațiunii practice”, deci pe idei liniare și rigide. Deși rațiunea teoretică este aici exclusă, ca incapabilă să ajungă la rezultate valabile, totuși ideile rațiunii practice sunt și ele forme stringente, fără flexibilitate.

Și totuși la origine, religia a fost în mare parte un rod al rațiunii teoretice, întrucât analogiile din care s-a plasmuit mitologia religioasă intrau în cadrul unei metodologii raționale. Cu timpul rațiunea s-a arătat nemulțumită cu dogmele religioase, și atunci pentru salvarea lor s-a inventat teoria simbolurilor și s-au desemnat religiei izvoare sufletești în afară de rațiune. Sfărâmăturile zvârlite de rațiune au fost unite din nou de sentiment.

Kant a dorit să dea religiei un fundament mai solid decât putea să-l dea sentimentul, — și fără să facă apel la mijloacele rațiunii teoretice, ca atâția alți filosofi din secolul „luminilor”. Atunci a găsit așa-zisa „rațiune practică”, o a doua rațiune, cu structură înrudită, dar cu bătaia mai lungă. Aceasta își dovedise spontaneitatea, construind a priori, normele moralei. Ideile de bază ale religiei nu ar fi după Kant decât eflorescența acestor norme însele și punerea în valoare a postulatelor lor.

Cu o singură lovitură viața morală postula existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului. Căci prima, fără ultima, ar fi fost cu neputință. Dezamăgirile profunde pe care le îndură omenirea văzând atâția oameni loviți pe nedrept, atâtea virtuți nerăsplătite și-atâtea vicii triumfătoare, ar face din năzuințele noastre morale, mai degrabă un teren de scepticism religios, decât o punte spre

postularea divinității. Ideea nemuririi însă vine să remedieze situația, dând vreme nesfârșită divinității remuneratoare, să acorde virtutea cu fericirea. Ideea de Dumnezeu și cea de nemurire pot fi socotite ca postulate morale, însă numai simultan. Cu același caracter apar și ca fundamente ale vieții religioase⁹⁾.

Dacă religia, în doctrina lui Kant, era o formă mai fosforescentă și mai colorată a vieții morale, în schimb dreptul este forma ei mai stinsă, întrucât se mărginește la o conformitate mai mult exterioară cu comandamentele rațiunii practice. Dreptul nu se raportează la intenții, ci la acțiune, iar sfera lui este a „legalității”¹⁰⁾. Elaborarea filosofiei juridice kantiene e foarte complicată și în multe

9) Întrucât privește părerea noastră personală, ne pare preferabil ca aceste două idei transcendente să-și poată găsi și un fundament teoretic de oarecare valoare. Cunoștința teoretică este singurul instrument serios pentru a afirma sau nega. Chiar dacă o demonstrație logică nu are într-un caz dat certitudinea deplină, e încă satisfăcător să conchidă cu oarecare probabilitate. Kant urmărea prea mult convingeri apodictice și nu voia să știe decât de ele. Despre existența lui Dumnezeu, am exprimat în alt capitol convingerea, că argumentul cosmologic este încă utilizabil. Cât privește nemurirea sufletului, socotesc de asemenea că atârână în balanță mai mult decât postulatele morale, considerații filosofice raționale, care ar deschide drumul posibilității ei. Cu nădejdea de-a adânci mai târziu această idee, personal cred omenirea îndreptățită a spera o viață viitoare, întemeiat pe faptul că adâncimile ființei noastre nu sunt epuizate în cadrul existenței sensibile. De multe ori lectura unei cărți atașante ne face să ne identificăm cu întâmplările povestite de ea. Cercul trăirii noastre se îngustează la șiragul acelor întâmplări, iar restul rămăs în umbra inconștientului, e ca și cum n-ar exista. Dar iată, că lectura se isprăvește și-atunci deodată, — cartea închisă, — izbucnesc din adâncuri alte virtualități de viață, cu alte perspective, decât celor de pe linia peripețiilor citite, dar cu care ne identificaserăm desăvârșit. Oare viața noastră pământească să nu se asemene întrucâtva cu acea lectură? Oare să nu fim sclavi unei îngustări a conștiinței, care reduce vremelnic ființarea noastră la cadrul acestei vieți? Și atunci când această viață se sfârșește, să nu avem oare eliberarea conștiinței, care fusese înălțată de o singură fațetă a conținutului nostru? Iar moartea să fie altceva, decât mijlocul de a actualiza disponibilități nefolosite și care nu-și găseau locul în spațiu și timp?

10) „Die metaphysik der Sitten”. Erster Theil, Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre, Ed. Hartenstein, pp. 11, 16.

locuri neconvingătoare, deosebit de faptul că nici contra-zicerile nu-i lipsesc. Din punctul acesta de vedere mai toți comentatorii sunt de acord, deși nu toți au judecat această parte a operei sale, cu acea vivacitate necrutătoare, caracteristică lui Schopenhauer, gânditorul care în unele privințe rămâne cel mai fidel dintre discipolii creatori ai lui Kant. „Debilitatea senilă a lui Kant, spune Schopenhauer, poate singură să explice ansamblul teoriei sale despre drept, care nu este decât o ciudată țesătură de erori, derivând unele dintre altele”¹¹⁾.

Normele de drept sunt după Kant, tot un produs al rațiunii practice, emanând oarecum din vecinătatea maximelor morale, deși, pare-se nu direct din ele. Au însă același izvor comun, sunt emanația *libertății*, de unde definiția dreptului ca suma „condițiilor necesare a acordului voințelor, după o lege a libertății”¹²⁾.

Tot așa după cum la religie austeritatea legilor morale îmbarcă o haină sensibilă, pitorească, dar oarecum deformantă, la drept, manifestarea libertății în lumea empirică, poate îmbrăca haina deformantă a arbitrarului. De aici necesitatea de a se stăvili, armonizându-se, manifestarea tuturor voințelor, îngăduind afirmarea fiecăruia până la limita legitimă a afirmării celorlalți.

Normele juridice au menirea să stabilească echilibrul între libertatea tuturor, și ele nu se pot institui decât înălăuntrul unui *stat*. De aceea, înainte de viața de stat, nu există propriu vorbind drepturi, ci numai o bază de drepturi, potențe sau provizorate, — o concepție prin care

11) „Die Welt als Wille und Vorstellung”, I. Cartea 4 § 62.

12) Deși distincte de normele pur morale, Kant socotea și pe cele juridice ca *indirect morale* (pag. 18, op. cit.) în sensul că apar și ele ca datorii lăuntrice, atunci când pentru un angajament juridic, n-ar exista constrângerea exterioară la un moment dat. În cazul acesta, angajamentul — deși nu de natură pur morală — devine o *datorie morală*, pe care conștiința etică te obligă s-o îndeplinești, chiar dacă te știi la adăpost de orice sancțiune externă.

Comportarea „legală” devine astfel indirect și etică, mai ales că cele două soiuri de norme nu pot fi profund eterogene, emanând de la aceeași libertate, care alcătuiește sâmburele profund al unității noastre.

Kant oarecum subtilizează teoria dreptului *natural*, cu reguli juridice fixe, teorie încă simpatizată în epoca lui ¹³⁾.

Deși regulile juridice au același nobil substrat transcendentă și sunt din aceeași familie cu normele morale, ele sunt însă mai dependente de lumea sensibilă, atât prin presupunerea necondiționată a existenței statului organizat, cât și prin faptul că ascultarea de ele, poate dispensa de scrutarea intențiilor și de spontaneitatea lăuntrică a îmbrățișării lor.

În orice caz, Kant păstrează și în teoria dreptului, aceeași atitudine de rigiditate raționalistă, care nu admite tranzacții cu nici un calcul *utilitarist*.

Schopenhauer e scandalizat că atunci când explică originea proprietății, Kant, o întemeiază pe dreptul primului ocupant, în loc s-o legitimizeze prin munca transformatoare, care face dintr-o proprietate o operă oarecum personală a stăpânului ei. Critica lui Schopenhauer este evident judicioasă, mult mai modernă decât doctrina lui Kant și am putea recunoaște un fond real de echitate în presupusa apostrofă a noului venit, către primul ocupant: „Totmai pentru că tu te-ai bucurat atâta vreme, este drept ca și alții să se bucure la rîndul lor“.

Dar atâta vreme cât spiritul lui Kant era obsedat de ideea de a scoate până la maxim normele vieții practice de sub tutela lumii sensibile, a capriciilor, a mobilității și chiar a nuanțelor sale, evident că el nu putea pune în atîrnare dreptul de proprietate, de munca depusă, prin urmare de un factor empiric, susceptibil de interpretări schimbătoare și individuale. Teoria primului ocupant, desigur simplistă și brutală, asigură totuși ordinea mai bine...

Aceeași rigiditate viu criticată, o constatăm mai cu seamă în teoria kantiană a dreptului penal. Rațiunea pedepsei după Kant nu e nici apărarea societății de recidiva infractorului, nici amendarea lui, nici intimidarea altor elemente cu porniri scelerate, — toate aceste considerații având un colorit puternic utilitarist. Pedepsa

13) „Etwas Acusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, im bürgerlichen Zustand möglich“. (p. 53. De asemeni 54, 55, 56, op. cit.).

este dată numai ca *expiatiune*. Dacă o fărădelege a vătămat echilibrul voințelor armonizate, explicația vinovatului o va reface la loc. Pedepsa este o răzbunare dozată a societății, care nu pleacă din răutate sau ură, ci dintr-un înalt comandament. Concepția lui Kant nu e departe de „*jus talionis*“, (ochi pentru ochi și dinte pentru dinte), adică să provoci vinovatului exact atâta durere, cât a pricinuit el cu fapta lui. Kant susține pe față, ca o exigență transcendentă „egalitatea dintre pedeapsă și crimă“, și pentru a sublinia totala independență a pedepsei, de orice considerații de utilitate socială, filosoful se rostește astfel: „Dacă societatea civilă s-ar dizolva prin consimțământul tuturor membrilor săi, dacă, de exemplu, un popor care locuiește o insulă s-ar hotărî să se desfacă și să se risipească într-o altă regiune, cel din urmă ucigaș care s-ar găsi în închisoare, va trebui mai întâi să fie executat, pentru ca fiecare să-și suporte pedeapsa conduitei sale, și pentru ca sângele vărsat să nu cadă asupra poporului care n-ar fi reclamat public această pedeapsă“ ¹⁴⁾.

Iată-ne întorși la concepția că sângele nu se spală decât prin sânge, și dacă nu plătește vinovatul, o vor plăti, cu nenorociri viitoare, toți cei care au neglijat să-l tragă la răspundere!

Nu se poate tăgădui nici aici măreția sălbatică a doctrinei lui Kant, cu ecouri de fanfară transcendentă. Totuși puțini au urmat calea interpretării sale, deși unii discipoli mai obedienți, s-au silit să susțină că a concepe pedeapsa dată unui criminal, ca un exemplu folositor pentru alții, ar însemna să facem iarăși din om un „mijloc“, pe când demnitatea omenească cere să facem din oricare „un scop în sine“. La asemenea jocuri de vorbe — deși cu scânteieri kantiene de cea mai bună calitate — Schopenhauer va răspunde, că o pedeapsă trebuie să aibă în vedere viitorul, nu trecutul, și prin aceasta se deosebește o pedeapsă de o răzbunare (op. cit., același capitol).

În orice caz mentalitatea contemporană — poate și dânsa din cale afară utilitaristă și prea înclinată să deprecieze orice lucru nu se încadrează în rubrica interesu-

14) Op. cit, p. 151.

lui — se află foarte departe de concepția de filosofie penală a lui Kant.

Definind de preferință dreptul ca un „minimum de etică“, vremea nouă nu poate justifica secțiunea practică în cuprinsul normelor morale (pentru a se constitui domeniul dreptului) decât numai pe considerații utilitariste. Trece în sfera legiferării juridice, ceea ce este absolut indispensabil conservării sociale, pe când restul normelor etice, rămân să împodobească individualitatea ființei de elită, provocând admirație cu prezența lor, însă neatrăgând sancțiune atunci când lipsesc.

În concepția lui Kant regulile de drept își aveau autonomia lor transcendentă și în această calitate își cer aplicarea lor necondițională, — bineînțeles în cadrul organizării colective sub formă de Stat.

Ar mai fi de menționat pe scurt poziția lui Kant față de problema originii statului și a structurii sale.

Concepând orice viață juridică numai în interiorul statului, Kant nu va putea, prin deducție logică, să împărtășească teoria atunci la modă a Contractului Social, ce fixa originea istorică a societății organizate într-un contract inițial, care a pus capăt stării anarhice dinainte, printr-o convenție de limitare a exercitiului libertății, și de supunere a fiecăruia la voința colectivă.

Încheierea unui astfel de contract *presupune* existența prealabilă a Statului. Totuși noțiunea unui atare contract — fictivă ca fapt istoric — a existat ca idee rațională, ca *idee regulativă*, cu alte vorbe, ca un ideal de urmărit, care se va fi ivit mai întâi palid, ca soarele după nori, pentru a străluci tot mai puternic în sufletul unei societăți, ce a căpătat conștiința de trebuințele și menirile sale. O societate născută în felul organismelor naturale, dar în care există latentă ideea normativă a contractului, a evoluat ajutată de această idee, în care societatea își poate găsi nu numai un stimulent de perfecțiune continuă, dar și un criteriu de apreciere, ba chiar o justificare retrospectivă.

În conformitate cu ideea contractuală, Kant va concepe Statul ca expresia supremă a justiției, în cadrul căruia cetățeni se bucură de libertate și egalitate¹⁵⁾. Preferințele sale se îndreaptă către o structură republicană, dar cu forma monarhiei constituționale. În orice caz un om ca Immanuel Kant, trăind în mijlocul unei vremi sesoase de libertate, nu putea, ca toată turnura unei gândiri rigoriste și cu toate subteranele mistice, să aibă înclinări față de despotism. Din punctul acesta de vedere el constituie un perfect contrast cu maximele politice ale altui apologet al datoriei stricte, din alt secol, Pierre Corneille, care prin gura unui personaj cu care vizibil se solidarizează, spune :

„La justice n'est pas une vertu d'Etat

La timide équité détruit l'art de regner.“

Ideile lui Kant de filosofia istoriei nu vor constitui nici o surpriză și sunt, putem spune, așteptate. Care este după Kant ordinea de desfășurare a societăților omenești ? Se știe că secolul al XVIII-lea, în liniile lui generale, credea cu pasiune în ideea de progres. În concordanță deplină cu atmosfera veacului său Kant crede și dânsul în existența progresului real. Societățile omenești evoluează, se înalță continuu și în mod treptat, la stări din ce în ce mai perfecte. Progresul nu există numai în indivizi ci mai cu seamă în speța umană, luată ca tot. Omenirea întreagă se ridică de la o treaptă inferioară la alta superioară.

La origine, viața omenească se găsea într-o stare extrem de inferioară, era o viață pur animalică, fiindcă predominau suveran instinctele, mai ales foamea și instinctul sexual, motorii exclusivi ai acțiunii omenești din acea vreme¹⁶⁾. Însă cu încetul printr-o evoluție firească, apare o forță nouă, cu totul deosebită, rațiunea, și atunci, viața omenească din pur mecanică, dobândește un sens, o finalitate, devine susceptibilă de a urmări un scop su-

15) „Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“, op. cit. p. 131.

16) „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ Werke 4.Ed. Buchenau, p. 330, 331.

perior. Acum omul nu mai este numai împins de la spate de o forță oarbă, ci este și atras de un țel rațional, de un ideal. Totodată omul își pune problema alegerii mijloacelor celor mai potrivite pentru a reuși să ajungă la scopul propus, și deci încă odată rupe jugul determinării mecanice, căci împreună cu posibilitatea acestei alegeri intervine deliberarea, așadar oarecare libertate, un grad de spontaneitate fiind totdeauna indisolubil legat de orice deliberare.

Kant adaugă observarea interesantă, că în această fază individul își pierde ceva din fericirea sa inițială și parcă aici se resimte iarăși influența lui Jean Jacques Rousseau. După Rousseau oamenii erau buni și fericiți în starea inocentă de natură, societatea și civilizația fiind acelea care corup și nefericesc pe om. Kant este pentru viața în societate și pentru cultură, dar și la el parcă oamenii când lucrau cârmuiți numai de instincte erau oarecum mai fericiți, decât în faza când își face apariția rațiunea ¹⁷⁾. Cu toate că și în starea de natură omul întâlnea obstacole, dar acestea erau exterioare, nu exista totuși nici o disonanță în interiorul său; forul său lăuntric, nu purta încă cu sine pricina dezbinării, nu era încă plin de contradicții ca atunci când apare rațiunea. Acum imperati-vele morale ale rațiunii practice se opun cu dărzenie impulsurilor instinctive, dorințele sensibile, și de aici nasc contrazicerile interne, sfâșierile intestinale. Pacea lăuntrică, fericirea nu mai există în măsura în care o aveam la început. Ca să ne recâștigăm această liniște interioară nu mai putem spera decât prin perfecționarea noastră morală, când glasul tendințelor egoise va fi complet redus la tăcere. În schimb însă apariția rațiunii și a libertății este cauza care a produs — deși fără fericire individuală —

17) Idem, p. 334. Socotind faza animalică inițială ca o epocă de nevinovăție, Kant va folosi pentru fazele ulterioare expresii biblice peiorative, deși ele reprezintă treptele progresului. Apariția rațiunii și a libertății, ceea ce constituie începutul istoriei, ar fi echivalată cu căderea în păcat. „Die Geschichte der Natur fängt also vom Gute an, denn sie ist das Werk Gottes; das Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist menschenwerk“.

civilizația, știința și cultura, căci acestea n-ar putea fi niciodată opera instinctelor. Prin urmare rațiunea este adevărata creatoare, dar pentru ca să ajungă a produce cultura sau civilizația, e nevoie de o aprigă luptă și mai înainte ca aceasta să se dea între categorii de oameni diferiți, lupta se dă mai întâi de toate, în sufletul aceluiași individ, între tendințele lui opuse. Kant nu se îndoiește totuși de triumful final al idealului de aceea concepe istoria omenirii, ca o evoluție a libertății ¹⁸⁾.

Acum, pentru ca să se asigure valorile sociale odată realizate și să se dea posibilitatea de noi creații culturale, este necesară o rânduială în societate. Din lipsa de ordine, forțele mai alese au fost măcinate zadarnic în vremurile primitive. Societățile tulburi și anarhice, nu sunt prea prielnice pentru dezvoltarea firilor contemplative, creatoare de valori culturale. Este neapărată nevoie de a se întrona o ordine în societate care să facă cu puțință activitatea naturilor speculative și progresul prin pacea creatoare.

Ordinea aceasta este reprezentată de către osatura juridică dinăuntru unui stat, care garantează pentru supușii săi, munca rodnică și constructivă. Dar anarhia izgonită dinăuntru granițelor statelor continuă în raporturile dintre state, prin ceea ce se numește starea de război. Starea de degradare a sălbaticilor este încă menținută dacă nu chiar întrecută, prin războaiele actuale. „Atâta vreme cât se învecinează cu un stat pe care speră să-l poată răpune, orice stat tinde să crească supunând țara vecină și tinde prin urmare la o monarhie universală, la o constituție în care ar trebui ca orice libertate

18) Preconizând progresul cu directiva idealului și realizarea lui treptată, Kant a fost probabil unul din inspiratorii evoluționismului idealist al filosofului contemporan Alfred Fouillée. Ca o reacție împotriva evoluționismului mecanic al lui Spencer, filosoful francez concepe un evoluționism determinat de idei și realizator de libertate treptată. Ceea ce aparține propriu lui Fouillée este precizarea resortului prin care ideea reușește a se întrupa aievea deviind evoluția mecanică de la linia ei rigidă: nașterea de „idee-forță“, care în cazul când i-a fost și ea inspirată de undeva, a venit pe altă cale și de la alți filosofi, decât Kant.

să dispară și în care ar trebui să dispară odată cu ea, ca o consecință, virtutea, gustul și știința. Dar acest stat monstruos (în care încet, încet legile își pierd puterea) după ce a înghițit toate statele învecinate se rupe la urmă de la sine, și se dezmembrează din pricina revoluțiilor și neînțelegerilor, într-o seamă de mici state care în loc să năzuiască la o confederație a statelor (republică a popoarelor liber confederate) reîncep la rândul lor fiecare același joc pentru a face să țină mereu războiul (această molimă a neamului omenesc) care deși nu e atât de incurabil rău ca mormântul numit monarhie universală, sau ca o ligă a națiunilor având drept scop să nu lase să dispară despotismul din nici un stat, face tot atâtea oameni răi, precum zicea un autor vechi, câți și ucide¹⁹⁾. Singura posibilitate ca să se salveze și să se asigure în mod definitiv civilizația rodnică, progresul constant al umanității este să nu pierdem din vedere învățăturile trecutului să rupem pentru totdeauna cu instinctele războinice și să se extindă organizația juridică asupra tuturor statelor. „Pentru state, în raporturile dintre ele după rațiune nu poate să existe un alt fel de a ieși din starea fără de lege care nu cunoaște decât războiul, ci numai așa ca ele, întocmai ca și singuraticii oameni să renunțe la libertatea lor sălbatică fără lege, să se acomodeze cu legile publice de constrângere și să formeze astfel un stat de popoare, firește mereu crescând, care în cele din urmă ar cuprinde toate popoarele de pe pământ²⁰⁾. Combinațiile politice de tot felul nu trebuie să fie străine sau dușmane imperativelor morale. „Politica adevărată nu poate să facă nici un pas înainte fără ca mai întâi să fi dat omagiul ei moralei²¹⁾. Ori, rațiunea cere, ca un imperativ categoric al datoriei, stabilirea păcii integrale pentru izbânda principiului bun asupra celui rău.

„Triumful principiului bun în măsura în care oamenii contribuie la aceasta, nu se poate înfăptui decât prin întemeierea și extinderea unei societăți conduse de legile

19) „Religia în limitele rațiunii“, ed. cit., p. 18.

20) Spre pacea eternă“, trad. I. Gorun, București, F. a., p. 36.

21) Idem, p. 66.

virtuții și neavând alte țeluri decât aceste legi; societate căreia rațiunea îi dă sarcina și datoria de a reuni pe toți oamenii sub această domnie; și în această societate rațiunea dă neamului omenesc întreg, sarcina și datoria de a o întemeia în sânul ei²²⁾. Așadar trebuie ca toate popoarele să participe la o alianță pacifică sub domnia necondiționată a dreptului și a moralei, să se alcătuiască un fel de federație universală a țărilor. Cu acesta am trecut de la filosofia istoriei, la un faimos proiect reformist pe care Kant îl elaborează spre sfârșitul vieții, proiectul de pace perpetuă, întemeiat pe formarea unei societăți internaționale a statelor. „Pentru că rațiunea de la tronul supremei puteri morale cere legiuitoare, condamnă absolut războiul ca procedură, iar starea de pace o socotește ca o datorie nemijlocită, aceasta însă, nu se poate întemeia sau asigura fără un tratat al popoarelor între ele: de aceea trebuie să fie o uniune de un fel deosebit, care s-ar putea numi uniunea păcii și s-ar deosebi de tratatul de pace prin aceea că acesta pune capăt numai unui război pe când cealaltă ar căuta să pună capăt tuturor războaielor și pentru totdeauna²³⁾. Prin urmare conflictele dintre state să nu mai dea loc la întrebuintarea odioasă a armelor, ci să fie rezolvate pe cale pașnică, juridică. În locul vrăjmășiei de până acum să existe frăție între popoare căci omenirea trebuie să constituie un organism armonios, însuflețit de ideea de bine.

Asadar Kant socotea normală și cere să promovăm ca etapă finală a evoluției, o societate de popoare înfrățite, care ar transa juridic diferențele lor, întocmai ca astăzi indivizii între ei. În proiectul său de pace perpetuă, Kant arată amănunțit cum trebuie organizată, o societate a națiunilor, care ar pune capăt pentru totdeauna actualei stări de lucruri. Vom cita câteva articole preliminare stabilite de el pentru pacea dintre state:

„Nici o încheiere de pace nu trebuie să fie socotită ca atare dacă s-a făcut cu rezerva ascunsă a materiei pentru un viitor război“.

22) „Religia în limitele rațiunii“, ed. cit., p. 39.

23) „Spre pacea eternă“, ed. cit., p. 34.

„Nici un stat de sine stătător, mic sau mare, indiferent, nu trebuie să poată fi dobândit de către un alt stat prin moștenire, schimb, cumpărare sau dăruire“.

„Armatele permanente trebuie să fie cu timpul, cu desăvârșire desființate. Căci ele amenință fără încetare alte state cu războiul, pe lângă că ele îndeamnă statele de a se lua la întrecere cu mulțimea înarmaților care nu cunoaște margini așa că în cele din urmă cheltuielile care se fac pentru pace ajung să fie mai apăsătoare decât un război scurt, sunt ele înseși pricina unor războaie ofensive spre a înlătura această povară“.

„Nici un stat nu trebuie să se amestece cu sila în constituția și guvernarea unui alt stat“²⁴⁾.

Kant mai stabilește și niște articole definitive pentru pacea eternă. Unul din ele este că dreptul ginților trebuie să fie întemeiat pe un federalism de state libere. Un altul este că constituția cetățenească în fiecare stat trebuie să fie republicană.

„Constituția republicană are pe lângă puritatea originii sale de a fi izvorând din izvorul limpede al noțiunii de drept, și perspectiva urmăririi dorite, adică a păcii eterne. Dacă se cere consimțirea cetățenilor spre a se hotărâ să fie sau nu război nu este nimic mai firesc decât ca să chibzuiască foarte bine înainte de a începe un joc atât de greu căci trebuie să hotărască toate necazurile războiului asupra lor înșiși, precum sunt : a lupta ei singuri, a suporta cheltuielile războiului din avutul lor propriu, a repara din sărăcia lor pustiirile pe care le lasă în urma lui. Pe când dimpotrivă cu o constituție în care supusul nu e cetățean, deci care nu e republican, e lucrul cel mai neșovăitor din lume, căci capul statului nu e tovarăș de Stat, ci proprietar de Stat; cu mesele, vânătorile, castelele lui de petrecere, serbările de curte și altele de acestea nu păgubește nici câtuși de puțin prin război, deci poate să hotărască din cauze neânsemnate, cu un fel de partidă de plăcere, și cu lucru de formă să lase cu indiferență justificarea lui în sarcina corpului diplomatic întotdeauna gata pentru așa ceva“²⁵⁾.

24) Spre pacea eternă, pp. 18 și urm.

25) Spre pacea eternă, p. 28.

Acest proiect de pace perpetuă a lui Kant nu este o curiozitate izolată. Nici nu este cel dintâi proiect de acest gen. În secolele al XVII-lea și XVIII-lea se credea cu toată convingerea în imperiul rațiunii și în efectele ei salutare. Cu ajutorul rațiunii se vor lumina toate popoarele și se va ajunge în mod firesc la conviețuirea în frăție și pace. De unde, ca prim avantaj, prosperarea culturii și a civilizației.

Așa că era natural ca în această vreme să întâlnim mai multe proiecte de asemenea natură. Astfel cel dintâi proiect de societate națiunilor a fost întocmit în epoca modernă de către ministrul lui Henric al IV-lea, ducele de Sully care a întocmit planul unei republici creștine în Europa, „Le Grand Dessein“. Alt proiect, mai complet, a fost acela publicat în anul 1713 cu titlul „Le projet de paix perpetuelle“ de către abatele de Saint-Pierre care a participat la dezbaterile păcii de la Utrecht și voia ca această pace să fie baza unei confederații europene prevăzută cu un consiliu de arbitraj permanent. De asemenea a mai făcut un proiect asemănător William Penn. Acesta făcea parte dintr-o sectă religioasă engleză, cu principii pacifiste, și a lăsat numele său Pensilvaniei. Opera sa este „The Peace of Europe“ din care a ieșit o ediție recentă cu introducere de Joseph Besse. Apoi și Jean Jacques Rousseau are o schiță de acest gen. Dar cel mai pătruns de idei filosofice și poate cel mai răsunător proiect, a rămas cel al lui Kant.

Înainte de a vedea ceea ce este special în proiectul lui Kant față de celelalte similare, să vedem mai întâi ce este comun în toate aceste proiecte.

În fiecare din ele se găsește dispoziția întemeierii unei societăți federative a națiunilor, și cum orice dispoziție juridică trebuie la nevoie executată chiar și cu forța, organul central al societății trebuie să dispună de o forță executivă coercitivă. Kant afirmă că „nu ne putem bizui pe nici un temei ca început al stării legale decât pe acela de putere, pe a cărei constrângere apoi se bazează dreptul public“²⁶⁾. Dar tocmai acest punct n-a putut fi trecut în

26) Spre pacea eternă, p. 55.

actuala organizare a Societății Națiunilor de la Geneva. Când a fost vorba să se prevadă o putere sancționară, nu s-a putut realiza un acord între statele componente. Franța, de pildă, a susținut punctul de vedere după care Liga Națiunilor să fie neapărat înzestrată cu un instrument coercitiv.

Câtă dreptate a avut, se vede bine astăzi când presiunea Ligii este măcinat în urma soluțiilor vapoaze pe care le-a dat sistematic de teama insubordonării eventuale a statului infractor, neavând nici o posibilitate efectivă de a se impune prin constrângere. Însă un acord în acest sens nu s-a putut stabili, din cauza opoziției altor țări. Diplomații englezi susțineau că cel mai bun mijloc de a se ajunge la pace este dezarmarea, — și asta poate tot o inspirație de origine kantiană. Era o vreme când cetățenii umblau pe străzi înarmați până în dinți și când se iscau lupte și duelări la tot pasul; liniștea s-a așezat deodată cu interzicerea portului de arme. E adevărat, au răspuns diplomații francezi, dar renunțarea la arme nu s-a făcut de bună voie, și cea mai bună pacificare o face tot poliția, această forță organizată de reprimare.

Altă cauză a făcut nereușita tezei franceze. În epoca noastră s-a produs o dezvoltare considerabilă a sentimentului național. Într-o atare conjunctură valoarea unei armate este pusă în strictă dependență de ideea națională. O armată internațională, cu scopuri polițienești, n-ar avea elan de luptă. Ce-i drept în istorie au existat expediții cu caracter internațional, cum ar fi cruciadele, dar țelul lor religios, se găsea în deplină concordanță cu atmosfera epocii. Aceste deplasări militare, însuflețite de avânt, au fost posibile fiindcă pe atunci nu exista încă naționalismul de azi. În momentul de față situația este de așa natură că idealul național covârșeste toate celelalte idealuri, ceea ce nu există în evul mediu și nici, în măsura de astăzi, în secolul lui Kant.

Așadar am văzut că o însemnată caracteristică, comună tuturor proiectelor de pace perpetuă, era prevederea unor mijloace efective de sancționare. Deosebiriile dintre acele proiecte merită și ele să fie relevate. În timp ce și Abatele de St. Pierre și Rousseau, erau încredințați

că această înfățișare a popoarelor e un lucru imediat realizabil, Kant considera proiectul acesta tot ca o idee regulatoare, realizabilă încetul cu încetul, într-un viitor indefinit²⁷⁾. Totuși faptul că filosoful nu s-a mărginit să scrie o filosofie a istoriei, ci a elaborat și un proiect politic, poate servi întrucâtva ca mărturie, că în mod latent el spera totuși într-o realizare, desigur nu chiar îndată, dar mai târziu, — așadar că ideea de pace perpetuă nu e pe vecie regulativă, ci numai până la un moment dat. De altfel scepticismul său într-o realizare iminentă, îl găsim corijat prin convingerea că acea fază finală și paradisiacă se va realiza chiar peste capetele noastre printr-un mecanism natural. „Mecanismul naturii prin înclinările egoiste care firește acționează și în afară unele contra altora, poate să fie folosit de rațiune spre un mijloc de a face loc propriu, preceptului de drept și prin acesta să promoveze și să asigure atât pacea internă cât și cea externă. Natura vrea fără putință de împotrivire ca dreptul să ajungă în cele din urmă la puterea supremă. Iar ceea ce se neglijează să se facă spre aceasta se face mai la urmă de la sine, deși cu multe necazuri²⁸⁾. Oricât de puțini generoși și lipsiți de conștiința morală ar fi oamenii se va ajunge astfel la acea apoteoză a evoluției societăților omenești. Kant observă că războaiele dintre popoare, ele singure, vor aduce cu o oră mai devreme faza de înfrățire universală. Înseși pornirile egoiste care dau naștere la conflicte armate între popoare, printr-un fel de providență ocultă, vor provoca apropiere între națiuni și vor duce la o înfrățire și pacificare generală, realizând astfel de la sine idealul rațiunii. Kant nici nu-și închipuia câtă dreptate avea atribuind războiului acest rol salutar, dar poate din cauza la care el nu se putuse gândi, căci este neîndoios că una din cauzele importante care mai menține pacea și poate o va stator-

27) Deosebirea se afirmă încă din scrierea: „Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Werke 4, p. 159. Ea se menține în „Spre Pacea eternă“ unde se vorbește numai de-o „apropiere progresivă la nesfârșit“, p. 73.

28) Spre pacea eternă, p. 48.

nici odată și odată, este oroarea crescândă de devastările războiului. Kant nu putea întrezări toate progresele tehnicii astăzi realizate și care vor face din războaiele viitoare niște măceluri infernale, în care civilizația se va nimici. Noi însă ne putem da mai bine seamă de frâna acestei imagini groaznice față de impulsurile războinice, și de marea ei contribuție la pace mai îndelungă.

Desigur nu suferă nici o discuție faptul că proiectul lui Kant a rămas de mare actualitate, nu numai ca idee regulativă, ci chiar ca încercare concretă de a întrupa aieva ceva similar. Societatea Națiunilor de la Geneva ar corespunde „grosso modo” ideii lui Kant : o federație de state libere aranjându-se diferendele fără recurgere la război. Nu e necesar să insistăm asupra greutăților instituției de la Geneva și a eșecurilor ei numeroase. De altfel, lucrul corespunde cu așteptările lui Kant, care nu spera nici dânsul într-o realizare apropiată. Ceea ce e de semnalat e numai intervenția unui factor nou, care complică socotelile și căruia Kant nu-i dăduse atenția cuvenită : factorul național, sau mai bine zis *naționalist*. Neapărat filosoful german nu admitea nici dânsul contopirea statelor distincte, ci numai uniunea lor, dar fără a legitima special aceasta pe diferențierea etnică existentă. De asemenea, el reclamă pentru statele federate, o egalitate de nivel în organizarea lor juridică, dar nu se ocupa de altă egalitate indispensabilă : *în perfectarea cristalizării lor naționale*. Această lacună în ideile lui Kant, se prezintă ca atare față de eflorescența extraordinară a sentimentului național, a conștiinței de nație distinctă, care a izbucnit însă ceva mai târziu, în secolul al XIX-lea, continuând cu vigoare și azi.

Afirmarea naționalistă este, în unele țări mai cu seamă, atât de impetuoasă, încât s-a pus chiar întrebarea dacă se poate vorbi serios de o omenire unitară — ceea ce rămâne postulatul necesar oricărei încercări de uniune între popoare. Filosoful contemporan Willy Hellpach într-o comunicare filosofică recentă²⁹⁾ a pretins că Sociologia

29) „Zentraler Gegenstand der Soziologie : Volk als naturtatsache”. Comunicarea la Congresul internațional de Filosofie din Praga 1934.

a făcut progrese așa de încete fiindcă a operat cu o noțiune fictivă, societatea omogenă și stereotipă, trebuind să-și ia de-acum înainte ca obiect central : popoarele. Poporul este unitatea de bază și faptul originar (*Ureinheit und Urtatsache der Menschheit*). „În acest înțeles orice adevărată cultură (raportându-se la un popor distinct) este *intolerantă*”. Ce departe suntem de Kant, care vedea în cultură un fenomen de înțelegere și de îngăduință.

Și totuși, tendința de înfrățire, de inserare într-un organism care să garanteze pacea și-n care să se dezvelească dedesubtul diversității etnice, „omul” ca atare, s-a afirmat nu numai în diferite proiecte de organizare juridică a vieții internaționale, ci și sub forma acțiunii unui instinct obscur. Toate împărățiile lacome de cuceriri, Imperiul roman, cel al lui Carol cel Mare, Sfântul Imperiu germanic, împărăția lui Napoleon, etc., toate aceste întocmiri politice ambițioase, erau conduse — după interpretarea cvasiunanimă a filosofilor — de năzuința subconștientă de a aduna într-un organism unitar, într-un tot armonic, cât mai multe popoare laolaltă. Odată reunite împreună, popoarele urmau să se bucure de binefacerile păcii, lucru în orice caz realizat — deși tot vremelnic — sub faimoasa „pax romana”, a cărei amintire a obsedat multe veacuri omenirea în suferință.

Desigur toate aceste imperii războinice nu au fost durabile, tot așa precum nici proiectele filosofice n-au avut cine știe ce reușită. Să fie oare această tendință de unificare, pornită dintr-un principiu greșit, să fie o simplă himeră contravenind unei diversități etnice ireducibile și fundamentale ? Este oare contrazicere între naționalitate și umanitarism și trebuie să optăm pentru una din două, fie renunțând la ideea omenirii unite, fie decolorând, dacă se poate, individualitatea națională ?

Cu toată vitregia unor vremi întunecate, putem păstra, socotesc, speranța că naționalismul și umanitarismul s-ar putea acorda împreună. Cazul poporului francez, așa de capabil de idei generoase și umanitare, dar totodată mergând până la cel mai aprig șovinism, în clipe de grea cumpănă, este încurajant și edificator. Dar, deși aceste

două ipostaze se pot principial concilia—avînd dreptul să visăm o epocă în care popoarele, păstrîndu-și ființa lor etnică întreagă, s-ar întruni într-un suprastat unitar prin liberă cooperare — va trebui momentan să recunoaștem că sunt timpuri în evoluția popoarelor, în care accentul cade mai tare, fie pe ideile umanitare, fie pe specificul național. Va cădea accentul pe naționalism, mergînd până la intrasigență și intoleranță, atunci când un popor nu și-a perfectat deplin ființa lui națională, unitatea lui etnică, în curs de cristalizare, dar încă nu complet cristalizată. În schimb, când lucrul și-a câștigat forma definitivă, când un popor și-a conturat configurația lui esențială, atunci înclinările universaliste pot deveni mai puternice, — cazul poporului francez, care și-a actualizat de mult atâtea din virtualitățile sale, desenându-și cu precizie efigia individualității³⁰⁾.

Popoarele în formare, dar conștiente de direcția procesului devenirii lor, sunt mai intransigente, mai geloase de ființarea lor separată. Ele vor fi reflectarea unei împreunări premature, în care n-ar putea fi ținute decât cu violență. În schimb popoarele formate sunt mai accesibile uniunii...

Aș putea găsi aici o analogie. Științele specifice sunt ostile filosofiei — care ar vrea să le subsumeze — atîta vreme cît ele n-au atins anume rezultate, și nu și-au constituit îndeajuns individualitatea lor definită. După aceasta își dau bucurios mîna pentru realizarea sintezei. Filosofia unitară a existat la început, cuprinzînd cunoștința, refuzînd să audă cîtva timp de o reunire, — dar aceasta nu le împiedică mai tîrziu, ca fără pierderea individualității câștigate, să tindă iarăși la o sinteză filosofică.

30) „France et humanité, spune istoricul Lavissee, ne sont pas deux mots qui s'opposent l'un à l'autre. Ils sont conjoints et inséparables“ (citată de Paul Gaultier, în „L'âme française“, p. 314).

XII

Filosofia frumosului.

Destinația firească a capitolului de față este examinarea celei de a treia critici kantiene, care formează împreună cu celelalte două, o treime nemuritoare de opere celebre, un superb triptic filosofic, „Critica puterii de judecată“ (Kritik der Urteilkraft), vine să umple un gol însemnat în ansamblul operei lui Kant, dintr-un îndoit punct de vedere. Mai întîi rămăsese în domeniul vieții spirituale, compartimentul inexplorat încă, acel al frumosului. Kant se ocupase pînă acum de cunoștința teoretică și de activitatea practică, el găsise fundamentele adevărului și bazele conduitei morale, dar nu se ocupase încă de fenomenul estetic, nu încercase încă să deslușească fundamentele frumosului. Așadar sistemul său, din acest punct de vedere nu era complet. În al doilea rînd între cele două critici anterioare, dacă nu există chiar o contradicție logică propriu-zisă, nu era însă nici o joncțiune perfectă. Sistemul filosofic kantian nu prezintă o construcție deplin unitară, ci are mai degrabă un aspect pavilionar. Iar între cele două superbe pavilioane, ale celor două critici anterioare, rămăsese un mare loc viran, care nu putea să se eternizeze, fără o destinație, pe domeniul cugetării lui Kant. „Critica rațiunii pure“ ne îngrădea în hotarele lumii sensibile, cîrmuită de un mecanism riguros, într-o lume de fenomene care ne procură numai adevăruri condiționale. „Critica rațiunii practice“ ne deschidea zărilor lumii numenale, cu domeniul imperativelor morale, al libertății și al adevărurilor absolute. Între cele două critici era o depărtare, neatenuată de nici o tranziție. „Domeniul conceptului naturii și acel al conceptului libertății sunt în în-

tregime puse la adăpost de orice influență reciprocă pe care fiecare ar putea s-o exercite după legile sale fundamentale, prin prăpastia care desparte suprasensibilul de fenomene. Conceptul libertății nu determină nimic în legătură cu conștiința teoretică a naturii, conceptul naturii nu determină de asemenea nimic în legătură cu legile practice ale libertății și este prin urmare cu neputință, de a arunca un pod între unul și celălalt domeniu¹⁾. Totuși unitatea sistemului cerea o punte de legătură între cele două regiuni eterogene ale existenței. „Dar deși este un imens abis între domeniul conceptului naturii sau sensibil, și domeniul conceptului libertății sau suprasensibil, astfel că ne este cu neputință de a trece de la primul la al doilea, cu ajutorul rațiunii teoretice, și astfel că s-ar zice că sunt două lumi diferite dintre care una nu poate avea nici o influență asupra celeilalte, aceasta trebuie să aibă totuși o influență asupra aceleia. De fapt conceptul libertății trebuie să realizeze în lumea sensibilă scopul propus prin legile sale și trebuie prin urmare să se poată concepe natura astfel ca în conformitatea sa cu legile care-i constituie forma să nu excludă cel puțin posibilitatea scopurilor care trebuie să fie atinse aici după legile libertății. Trebuie să existe deci un principiu care să facă posibil acordul suprasensibilului, servind de temelie naturii, cu ceea ce conține conceptul libertății în mod practic, un principiu al cărui concept, insuficient, e drept, din punct de vedere teoretic și din punct de vedere practic, pentru a da o cunoaștere și neavând prin urmare un domeniu propriu, să permită totuși spiritului de a trece dintr-o lume în cealaltă“²⁾.

Și atunci Kant face să apară o a treia critică, pe care o situează la mijloc între celelalte două, pentru a umple spațiul gol dintre ele. Cunoașterea teoretică era opera intelectului, activitatea morală era izvorită din rațiune.

Între aceste două funcțiuni, Kant descoperă o a treia, până acum nefolosită: puterea de judecată, dar care

1) Analitica frumosului, trad. rom., I. Gherincea, p. 41.

2) Analitica frumosului, p. 20.

asociată cu *sentimentul* îi dăruiește acestuia o osatură universal valabilă. În stare pură „puterea de judecată formează în ordinea facultăților de cunoaștere, un termen mediu între intelect și rațiune“³⁾, în timp ce sentimentul potrivit psihologiei tradiționale, era facultatea intermediară între cunoaștere și voință. „Critica puterii de judecată“ va lega cel puțin prin coridoare „Critica rațiunii pure“ de „Critica rațiunii practice“, așa că de acum înainte se va putea traversa de la un pavilion la altul fără să mai treci pe afară și să mergi în bătaia vântului.

Această a treia Critică, cu toate minunățiile ei de gândire, e desigur o construcție complicată, și are parcă unele întortocheri voite. Aș fi preferat parcă, să se fi menținut prima idee a lui Kant, de a scrie o „Critică a gustului estetic“, cu intenția de a pune în evidență formele apriorice și transcendente ale sentimentului, completându-se cu aceasta tabloul succesiv al celor trei facultăți psihice. Dar Kant a socotit până la urmă că sentimentul, în stare pură, e ceva prea nesigur și individual, iar atunci când prezintă și dânsul manifestări cu pretenție de universalitate (cum sunt judecățile plăcerii estetice), aceasta se datorește captivității sale cu funcțiunea intelectuală a judecății, funcțiune care n-ar avea după Kant o utilizare prea însemnată în domeniul cunoașterii pure sau în cel al voinței. Dealtfel și în domeniul moral se produsese o întovărire între voință și rațiune, sub forma rațiunii practice. Numai cunoașterea teoretică poate și trebuie să facă abstracție, de sentiment și de voință. Acestea din urmă însă nu-și pot valorifica structura lor specifică, fără un aliaj intelectual. De aceea, opera plănuită mai simplu, „Critica gustului estetic“, s-a prefăcut în scrierea mai largă și mai complicată: „Critica puterii de judecată“, fiind vorba în primul rând tot de aprecierea estetică, prezentată ca un produs specific al *sentimentului*, acesta fiind adevăratul generator al frumosului și al bucuriei de a-l contempla. Vom vedea în

3) Analitica frumosului, p. 10.

a doua parte a operei, încă un motiv pentru care cea de-a treia critică nu s-a mai putut numi exclusiv a gustului estetic, întrucât ea cuprinde și problema finalității obiective, a finalității în natură, care după Kant e o idee născută tot din structura sentimentului — cu concursul puterii de a judeca, — dar e mai puțin subiectivă ca frumosul, și face mai temeinic puntea între natura cârmuită de legi mecanice și libertatea morală luminată de un tel. Fără a anticipa asupra dezvoltărilor ce au să vină, e poate oportun un citat edificator: „Puterea de judecată produce conceptul libertății, *conceptul finalității naturii*, și prin aceasta ea face posibilă trecerea de la rațiunea pură teoretică la rațiunea pură practică, de la legile primei la scopul final al celei de a doua; căci prin aceasta ea ne face să cunoaștem posibilitatea scopului final care nu poate fi realizat decât în natură și conform legilor sale“⁴⁾.

Immanuel Kant are marele merit că fără să fie un filosof artist, căci în această privință nu-l putem asemăna cu un Pascal, un Schopenhauer sau un Nietzsche, un Guyau sau un Bergson, toți mari maeștri ai scrisului, a avut totuși admirabile intuiții în deslușirea fundamentelor frumosului. Trebuie să recunoaștem că prin felul cum Kant a tratat problema estetică a fost un deschizător de drumuri. Kant începe o eră nouă și în estetică după cum fusese un important inovator și în morală sau un genial gânditor în teoria cunoașterii. Ba am putea spune că inovările sale de domeniul estetic și-au avut repercusiunile lor, chiar la noțiunile Psihologiei.

Putem începe analiza ideilor din această parte a operei lui Kant prin a ne întreba ce caracterizează anume atitudinea lui Kant în domeniul estetic. Cea mai generală și mai importantă caracteristică a teoriei kantiene, este că marele filosof consideră frumosul ca având o realitate distinctă, complet independentă de domeniul adevărului și de acel al binelui. Substratul psihologic al adevărului era inteligența și rațiunea speculativă. Morala

4) Analitica frumosului, p. 42.

se naștea din rațiunea practică și în definitiv din voință. Fundamentul generator al frumosului este sentimentul. Frumosul nu este un atribut al adevărului obiectiv, nici un apendice al binelui. Frumosul are o bază separată, un conținut aparte și un loc deosebit; el este opera sentimentului și ca atare e valabil numai în raport cu condițiile noastre afective.

Prin această separare netă a frumosului de cunoașterea teoretică, precum și de activitatea practică, teoria kantiană rupe cu o veche tradiție, deschizând larg o epocă nouă. În antichitate, frumosul nu numai că se găsește în vecinătatea apropiată a adevărului, dar este socotit chiar ca o specie de adevăr. Platon definea frumosul ca o unitate în varietate. Varietatea provenea din cunoștința simțurilor, în timp ce unitatea decurgea din ideile pure, căpătate prin cunoștința curat rațională.

Astfel frumosul la Platon este un fel de sinteză între multiplicitatea variabilă a lumii sensibile și între unitatea rațională a lumii inteligibile. Frumosul se deosebea de adevărul pur rațional, numai prin aceea că având ceva în plus ajungea să aibă ceva în minus: un element sensibil, deci un izvor de imperfecție; însă atât frumosul cât și adevărul aveau aceeași natură și intrau în aceeași definiție. Cugetarea modernă a exagerat concepția raționalistă antică asupra frumosului. La început arta modernă se găsea într-un servilism complet față de antichitate. O bună parte din creațiile artistice ale secolului al XVII-lea erau o imitație a operelor antice. Așa cum astăzi este permis să imiți natura, tot așa se imitau pe atunci anticii. Se intercalau pasaje întregi din autorii vechi, fără ca, aceasta să constituie o culpă și să te expui blamului de plagiat.

Frumosul fusese realizat de cei vechi; nu rămânea decât să fie imitat de urmași. Iar teoreticienii artei, simultan ori sub influența raționalismului cartezian, considerau fenomenul estetic drept un aspect al adevărului. Cel mai vestit teoretician din această vreme, Boileau care între altele, a lucrat o artă poetică după una antică, spunea clar că „rien n'est beau que la vrai; le vrai seul

est animable". Așadar, el identifica în mod definitiv și deplin frumosul cu adevărul.

Mai târziu poetul romantic Alfred de Musset va răsturna termenii spunând că „rien n'est vrai que la beau". Fapt este însă că amândoi amestecă esteticul cu adevărul așa cum Victor Hugo amesteca echitabilul cu adevărul, când spunea: „homme veut-tu trouver le vrai? cheres le juste". Abia prin secolul al XVIII-lea abatele Dubos încearcă să se răzvrătească împotriva concepției raționaliste în estetică, străduindu-se de a scoate frumosul de sub tutela adevărului. Acest critic francez, nu îndeajuns de cunoscut, cu toată înrăurirea pe care a exercitat-o asupra contemporanilor, vede funcțiunea frumosului în stimularea pasiunilor sufletului omenesc. Ur mărește să disocieze complet frumosul de adevăr, punându-l în dependență de alte nevoi spirituale. Totuși opera de emancipare a frumosului mergea încet, mai ales că gânditorul care a creat numele de estetică și a scris un tratat sistematic cu acest nume, Baumgarten, (1758) continuă a considera frumosul tot în chip raționalist.

Baumgarten este credincios direcției Leibniz-Wolff, căruia și Kant îi aparținuse în tinerețe. El nu vrea decât să umple o lacună în clasificarea lui Wolff, care uitase, știința frumosului, dar altfel rămâne pe linia gândirii lui. Pornind de la distincția făcută de Leibniz între percepții obscure și percepții clare, Baumgarten consideră frumosul ca un adevăr confuz, scăzut, un fel de subadevăr. Așa cum logica este știința înlănțuirii ideilor clare, estetica e și dânsa o *gnoseologia inferior*, știința ideilor confuze, a percepțiilor obscure, care își au și ele normele și armonia lor. Împotriva acestei teorii raționaliste, reacționează Kant cu vigoare. De acum înainte domeniul frumosului va fi socotit ca autonom, având ca izvor propriu o facultate distinctă: sentimentul⁵⁾.

5) Bineînțeles teoriile cele mai dizgrațiate nu dispar niciodată complet. Nici teoria intelectualistă a frumosului nu face excepție de la această regulă. Ba mai mult decât atât: rolul cognitiv al sentimentului ca atare — fie și sub formă de cunoștință confuză — revine când și când la suprafață în vreo teorie nouă. Astăzi bunăoară se vorbește mult de *gândirea fără imagini*, și

Deși Kant așează fundamentul fenomenului estetic în sentiment, socotit, îndeobște ca șovăitor, totuși după el, cum vom vedea îndată, frumosul nu este ceva pur individual, o reacție variabilă de la om la om. Kant obsedat de teoria formelor apriorice și transcendente, care sunt izvor de obiectivitate, va căuta să susțină că deși bazată pe sentiment, aprecierea estetică este și dânsa tipică, susceptibilă de judecăți a priori, așadar că se inserează și dânsa în forme proprii, universal-valabile. Există judecăți obiective și în domeniul estetic, iar ceea ce dă naștere și aici la aprecieri universal împărtășite, este faptul că ființează și în ce privește gustul, formele apriorice care-i determină aspectele esențiale. Asemănarea modului cum pune Kant problema și în domeniul estetic, cu felul cum tratase mai înainte problemele celorlalte două critici este de la sine evident. „Critica rațiunii pure“ a scos în evidență legile apriorice ale facultății noastre de cunoaștere speculativă. „Critica rațiunii practice“ a arătat regulile apriorice ale tendințelor noastre etice. Nu mai rămânea decât să se deslușească elementele apriorice ale aprecierilor noastre estetice, bazate pe sentiment. Kant după ce șovăise și în acest domeniu între estetica raționalistă și cea pur senzualistă, între Baumgarten și Burke — ca și în domeniul cunoașterii între Wolff și Hume, — ajunge absolut înțocmai, la formele apriorice, ca la soluția conciliantă care sintetizează ambele puncte de vedere: gust cu forme transcendente proprii.

Titlul inițial de „Critica gustului“ ar fi fost într-o privință mai expresiv decât cel din urmă, care poate crea echivoci. Kant nu ignoră desigur judecățile logice. Ba chiar el face o distincție netă între o judecată lo-

nu sunt puțini psihologii care consideră acest fenomen — greu de sesizat cu toate că reprezintă o cugetare efectivă, — drept un *sentiment*. Teoriei acesteia i se pot găsi de altfel precedente mai vechi, dar cronologic ulterioare lui Kant. Maine de Biran vorbește despre „la pensée sans signes“ care ar avea chiar „plus de profondeur et de solidité dans nos connaissances qui seraient toutes affectives“ (citad de Bréhier: *Histoire de la Philosophie*, Tome II. Fas. III, p. 621).

gică (bestimmende Urteilskraft) și una estetică (reflektierende Urteilskraft). De pildă judecata, „garoafele sunt flori“, este o judecată logică, care subordonează subiectul propoziției unui concept general. Dar afirmarea: „garoafa aceasta este frumoasă“, e o judecată de apreciere, bazată pe emoția noastră estetică. Vom vedea că într-o judecată logică, o reprezentare este subordonată unei noțiuni, un fenomen subsumat unei clase sau unei legi. Toate judecățile logice operează cu concepte. Dar într-o judecată estetică putem constata îndată că obiectul nu este raportat la un concept ci la o apreciere a noastră afectivă, este deci în funcție de un mod de a vedea. Judecățile estetice sunt moduri de manifestare ale gustului nostru.

Kant de la început dă plăcerii estetice câteva caracterizări lapidare, de o pătrundere neobișnuită. O reprezentare dată, reușește să trezească în noi toți sentimentul frumosului atunci când este *dezinteresată*, *fără de noțiuni* și *fără scop*. Acestea sunt cele trei însemnate caracteristici ale fenomenului estetic găsite de Kant, și pe care le vom examina pe scurt.

Plăcerea estetică este dezinteresată. „Gustul este facultatea de a judeca despre un obiect sau despre o specie de reprezentare printr-o satisfacție sau o nemulțumire degajată de orice interes. Obiectul unei atare satisfacții se numește frumos“⁶⁾.

Lucrul frumos este admirat în mod pur contemplativ. „Judecata gustului este numai contemplativă, este o judecată care, indiferentă în ceea ce privește existența oricărui obiect, nu se raportează decât la sentimentul plăcerii sau al neplăcerii“⁷⁾. În aprecierea gustului nostru estetic nici un considerent de ordin practic sau teoretic nu vine să se amestece.

Pentru a pune mai bine în evidență acest lucru n-avem decât să comparăm frumosul cu plăcutul. Un lucru este plăcut când convine unui interes egoist. De pildă o veste este plăcută când corespunde unei așteptări sau

6) Analitica frumosului, p. 55.

7) Analitica frumosului, p. 51.

unei dorințe. În sfera lucrurilor plăcute principalul este raportarea la un interes. Dar nu-i tot așa cu lucrurile frumoase. Când la o expoziție admiri un tablou, ai o plăcere pură, dezinteresată. Dacă obișnuiești să te târguiești asupra prețului unui tablou frumos și reușești la urmă să ți-l lase mai ieftin ai o senzație plăcută. Dar admirația numită frumos n-are nici o legătură cu faptul că tabloul îți aparține sau nu, și că este sau nu util. „Este limpede că pentru a zice că un obiect este frumos și a arăta că am gust, n-am nevoie de a mă ocupa de raportul care poate fi între mine și existența acestui obiect, ci de ceea ce se petrece în mine însumi în legătură cu reprezentarea pe care o am despre aceasta. Fiecare trebuie să recunoască că o judecată asupra frumuseții în care se amestecă cel mai mic interes este parțială și că nu-i o pură judecată de gust“⁸⁾. Acum Kant, recunoaște că aceste cazuri de contemplație dezinteresată sunt rare. În țesătura empirică a sufletului nostru, plăcerea estetică pură se alterează, și de aici varietatea cotidiană a opiniilor estetice. Puține sunt firile contemplative predispușe la sentimente estetice pure, dezinteresate. Îndepărtarea oricărui amestec din partea interesului se poate obține mai ușor când reprezentările nu sunt reale ci sunt obiecte de fantezie, care nu pot fi țelul unei râvniri egoiste. Imaginea unui castel oglindit în apă se pare că e mai frumoasă, mai poetică decât însăși reprezentarea castelului real. Kant nu neglijează să afirme că sentimentele estetice le vom avea mai pure în domeniul jocului, separat cum este de preocupările reale.

Am avut așadar o primă caracterizare a fenomenului estetic, dezinteresarea. De aici decurge într-o măsură și rezolvarea problemei dacă sentimentul estetic este sau nu în sine pur individual. Kant pune în corelație caracterul tipic al plăcerii estetice, despre care am discutat și mai înainte cu însușirea ei de a fi dezinteresată. „Judecata de gust cere consimțământul universal și acel care declară ceva frumos, pretinde că fiecare trebuie să dea

8) Analitica frumosului, p. 49.

asentimentul său obiectului respectiv și să-l recunoască de asemeni de frumos⁹⁾. Frumosul fiind un sentiment dezinteresat nu-și are originea în natura diferențială a individului, ci în natura omenească în genere, în „*Be-wustsein überhaupt*“. Interesele, scopurile, preocupările utile sunt absolut individuale, se deosebesc de la om la om. „Multe lucruri pot avea pentru mine atracție și agrement nimănui nu-i pasă de aceasta; dar când, dau un lucru ca frumos, eu cer de la ceilalți același sentiment; eu nu judec pentru mine dar pentru toată lumea. și vorbesc despre frumusețe ca și când ar fi o însușire a lucrurilor însele“¹⁰⁾. „Asentimentul între acei care judecă nu se produce din cauza posibilității acestei pretenții ci numai pentru justa aplicare a facultății acesteia în cazurile particulare“¹¹⁾. Pe când plăcutul se bazează pe dorințe, are în vedere materialitatea obiectelor, sentimentul estetic nu se întemeiază, pe realitatea obiectelor, nu se interesează de materialitatea lor, ci se bazează numai pe perceperea formei lucrurilor.

Aceasta înseamnă că plăcerile estetice sunt și ele determinate de unele forme apriorice care fac dintr-insele aprecieri necesare și universal valabile. Judecățile estetice fiind apriorice și universale rezultă că noi nu trebuie să le formulăm copiind pe alții, sau invocând experiența altora. Numai prin noi înșine ne putem convinge de ce este sau nu este frumos. Astfel gustul își are autonomia sa.

Totuși, universalitatea judecăților estetice diferă mult, ca natură, de aceea a judecăților logice sau etice. În știință și în morală, generalitatea era asigurată prin faptul că aceste discipline operează cu concepte, cu noțiuni precise, definite.

Originalitatea stranie a domeniului estetic este, că aici nu se operează cu concepte deși avem și aici judecăți universal-valabile. „Când se judecă obiectele numai după niște concepte orice reprezentare a frumuseții dispare“¹²⁾.

9) Analitica frumosului, p. 88.

10) Analitica frumosului, p. 57.

11) Analitica frumosului, p. 59.

12) Analitica frumosului, p. 60.

După cum în știință întâlnim adesea noțiuni abstracte, pure, fără să le corespundă direct nici o reprezentare intuitivă, — de exemplu noțiunea de *posibilitate* nu-i întovărașită de nici-o reprezentare concretă — tot așa în domeniul estetic avem reprezentări fără de concepte. Aici reprezentările nu se subsumează unei noțiuni. Să lămurim acest lucru, interesant și însemnat, printr-un exemplu sugestiv. Odată un caricaturist de la o revistă umoristică germană a vrut să deseneze în mod concret, pe iubita unui poet, întocmai cum acesta o descria într-o poezie a sa. Poetul vorbea de gâtul ei de lebedă, desenatorul făcea un gât exact de lebedă, apoi descrierea pomenea de umeri de marmoră, desenatorul zugrăvea un bloc de marmoră, apoi ochi de stele, buze de fragă, sânii ca niște mere și așa mai departe. Se poate lesne închipui ce poate ieși din acest procedeu: nimic altceva decât cel mai groaznic bazar de monstruoșități. Dar ce făcuse, altceva desenatorul, decât că subsumase imaginile poetice unor noțiuni bine definite? Același lucru s-ar întâmpla cu orice poezie celebră, la strofele căreia a vibrat o lume, dacă am preciza „à la lettre“, sub formă de noțiuni exacte șiragul lor de imagini scânteietoare. Dacă am juxtapune pe calea desenului conștiincios șirul de imagini din oda eminesciană, „Atât de fragedă“, subsumându-le unor concepte precise și exprimându-le în echivalența unor noțiuni adecvate, atunci am da naștere la absurdități ilariante, întocmai ca în cazul de mai sus. Tocmai ceea ce caracterizează domeniul artisticului și al frumosului este faptul că e format din reprezentări evocatoare, care sunt pline de gânduri, deși nu se traduc printr-un gând precis. Sunt reprezentări care nu trebuie să treacă prin filtrul noțiunilor exacte și al raționamentelor logice, ci își exercită liber și de-a dreptul puterea lor de sugestie, asupra sensibilității noastre. Așadar o caracteristică destul de curioasă a plăcerilor estetice este că deși sunt universale, nu operează totuși cu noțiuni, nu se îmbracă în crusta conceptelor, ci creează o vibrație sui generis în afectivitatea noastră. „Frumosul este ceea ce este recunoscut fără con-

cept, ca obiectul unei satisfacții necesare¹³⁾. „Frumosul este ceea ce place în mod universal fără concept¹⁴⁾).

Să trecem acum mai departe. Cum esența unui sentiment este de a tinde către ceva, înseamnă oare că plăcerea estetică tinde către un scop? Kant răspunde că nu, ajungând la a treia caracteristică a frumosului, care sună paradoxal: o finalitate fără scop. „Frumusețea este forma finalității unui obiect, întrucât este percepută aici fără reprezentarea scopului¹⁵⁾. Finalitatea e constituită îndeobște de un aranjament care se explică tocmai prin urmărirea unui scop.

13) Analitica frumosului, p. 91.

14) Analitica frumosului, p. 65. — Desigur sunt mulți care nu vor să admită în domeniul estetic judecăți universal-valabile. În opoziție cu F. Brunetiere, criticul dogmatic al literaturii franceze, contemporanii săi impresionisti, un Jules Lemaitre sau un Anatole France n-au crezut în universalitatea aprecierilor critice. Tocmai temelia afectivă a plăcerii estetice, le dă dreptul să considere judecățile din acest domeniu, ca opinii individuale. De aceeași părere este și esteticianul Victor Basch, care ia poziție contra apriorismului estetic din filosofia kantiană (vezi Essai critique sur l'esthétique de Kant. Introduction p. XLIX).

Neapărat că se poate face o distincție între aprioritatea judecăților estetice pe de o parte și între aprioritatea în domeniul cunoașterii și Eticii pe de altă parte. Judecățile estetice nu au nici stringență matematică, nici forma imperativă a normelor morale. Dar că sunt ceva mai mult decât opinii subiective, presupunând dimpotrivă o structură afectivă tipică, aceasta îmi închipui că o credeau în forul lor intim și criticii impresionisti (Lemaitre sau France). Altfel de unde le-ar fi venit hotărârea de a-și publica observațiile critice? Fără acest postulat al similitudinii de structură psihică — cel puțin la oamenii de același grad de cultură — nimeni nu s-ar gândi să împărtășească altora ideile asupra frumosului și a artei.

Poate Basch să aibă puțină dreptate atunci când învinuiește pe Kant că a afirmat, fără să dovedească, existența principiilor apriorice la judecata estetică. Când însă ar vrea să-și extindă învinuirea și asupra „Criticii rațiunii pure”, susținând că și formele apriorice ale cunoașterii sunt mai mult afirmate decât dovedite („Kant a admis comme fait, l'existence dans la raison des connaissances *apriori*... au lieu de prouver que de telles connaissances existent nécessairement”) avem de ce să ne mirăm de o atare afirmație, pe care o dezmințe în chip documentat, expunerea capitolelor noastre anterioare.

15) Analitica frumosului, p. 85.

Însă armonia operelor de artă, orânduirea părților componente, precum și dispozitivul în genere al tuturor lucrurilor frumoase, nu par să aibă în vedere nici un scop exterior, tot așa după cum și mulțumirea noastră estetică nu face nici o legătură între ele și vreun țel concret al conștiinței noastre.

Acum vine însă problema importantă: cum reușesc oare aceste reprezentări armonioase, care să fie taina lor, ce dăr ascuns posedă să trezească în sufletele noastre acea vibrație dezinteresată, emoția de frumos? Teoria lui Kant vine c-o explicație adâncă și originală. Aceste lucruri frumoase parcă sunt anume construite ca spiritul nostru să le sesizeze fără nici un efort. Acordul dintre facultatea noastră de a judeca și dintre obiectele percepției se face în această împrejurare simplu, de la sine. Această problemă a concordanței între formele noastre apriorice transcendente și materialul venit prin simțuri, se mai pusese și în „Critica rațiunii pure”, când era vorba de schematismul transcendent. Acolo, Kant își pusese întrebarea dacă materialul haotic acceptat sau rezistă operei de încadrare. Kant conchide în „Critica rațiunii pure” că materialul sensibil care ne vine din transcendent, de la lucrurile în sine, este parcă făcut anume să se insereze fără opoziție în tiparele noastre apriorice, de unde am putea conchide — chiar mai apăsător decât Kant — că între lumea fenomenelor, deși profund deosebite ca fizionomie, ar exista totuși oarecare potrivire, oarecare concordanță, cel puțin unele consonanțe esențiale și deci n-ar fi toto genere diferite una de alta. Însă nu este mai puțin adevărat că în domeniul științific, deși opera de inserare a materialului sensibil la formele noastre intelectuale, nu se face cu acele dificultăți pe care le întâmpină în domeniul moral, când imperativele etice sunt nevoite să dea lupta corp la corp cu lumea sensibilă și adesea fără rezultat, totuși și în domeniul cunoașterii speculative acomodarea nu se face în mod desăvârșit și oarecum de la sine. Deși materialul experienței primește destul de docil, în aparență elaborarea intelectului nostru, prin care-l organizăm conform tiparelor noastre apriorice, se constată totuși în

evoluția științei că e nevoie să reluăm într-una opera noastră organizatoare, căutând formule cât mai adecvate și mai cuprinzătoare.

Cam peste tot, noi nu ajungem în domeniul adevărului, — cel puțin deocamdată — decât la compromisuri vremelnice. Spiritul nostru are triumfuri, dar premature, cu teorii simpliste, numai aparent satisfăcătoare, a căror caducitate este veșnic pusă în evidență de noile descoperiri. Din această cauză, în așteptarea unor formule cât mai ajustate la complexitatea amănunțită a materialului sensibil, noi trebuie să ne mărginim pentru moment la cunoașteri aproximative. În domeniul estetic este cu totul altceva. Aici acordul dintre material și forme se face fără nici o greutate, lesne, cu grație chiar. Sentimentul plăcerii estetice decurge tocmai din această armonie între factorul abstract al intelectului și elementele sensibile ale imaginației. „Posibilitatea subiectivă a modului de reprezentare, proprie judecății de gust, de a fi universal împărtășită, nepresupunând nici un concept determinat, nu poate fi deci altceva decât starea de spirit în liberul joc al imaginației și al intelectului, întrucât aceste două facultăți se acordează cum o pretinde orice cunoaștere în general“¹⁶⁾. Prin faptul că cele două funcțiuni sunt comune tuturor oamenilor și fiindcă acordul lor spontan se face în aceleași cazuri la toate capetele, este astfel asigurată obiectivitatea judecăților estetice. Am putea vorbi aici, ce e drept, de o finalitate, dar de una sui generis. Sentimentul frumosului se naște atunci când cele două funcțiuni ale spiritului nostru, cunoștința sensibilă — la care se adaugă fantezia, ce nu face decât să sporească câmpul obiectelor materiale, — și inteligența, cu formele ei raționale, cooperează în mod armonic, în așa fel că parcă ar fi anume făcute pentru aceasta. Obiectele frumoase sunt acelea care ocazionalizează această armonie lipsită de orice intenționalitate, dar totdeauna plăcută și revelatoare, armonie în care parcă ne regăsim unitatea noastră internă, pe care așa de greu o îngăduie calitatea

16) Analitica frumosului, p. 63.

noastră de cetățeni a două lumi deosebite și adesea antagoniste. Conceptele cu care operează știința sunt mai mult niște forme tranzacționale, cu ajutorul cărora se ajunge la un compromis în opera de unificare a diversității sensibile, întreprinsă de spiritul nostru. Însăși existența noțiunilor este semnul cel mai vădit că formele noastre apriorice nu se ajustează perfect pe trupul realității. Dimpotrivă în domeniul frumosului, cele două elemente, cel sensibil, izvor de varietate și cel rațional, izvor de unitate, se unesc atât de perfect, cooperează atât de armonic încât nu mai este nevoie de concepte, și lucrul se constată printr-un sentiment plăcut și imediat.

Din această teorie estetică rezultă câteva consecințe care trebuiesc menționate.

În primul rând, judecata estetică deși universal valabilă, însă operând fără concepte și rezidând exclusiv pe un sentiment — chiar de aparține „conștiinței în genere“ — judecata estetică nu se poate *demonstra* (deși se poate comunica). Armonia dintre funcția intelectuală și cea imaginativă este un fapt fără expresie adecvată în haina ideilor, destăinuindu-se numai în forma sentimentului. De aceea, după Kant, se poate întocmi o operă critică asupra bazelor esteticii, nu însă o *doctrină* estetică.

În al doilea rând geneza sentimentului estetic presupunând în mod necondiționat ființe care să prezinte ambele aspecte : sensibil și inteligibil, deci un dualism de natură, din a cărui armonizare să izvorască plăcerea estetică, — urmează că frumosul își are existența în raport exclusiv cu omul, este deci un fenomen *omenesc*. Nu există nici frumos „în sine“, nici plăcere estetică la animale care n-au intelect abstract, și probabil nici în conștiința divină unde nu există latura pasivă a sensibilității, ci numai spontaneitate inteligibilă pură, de asemeni nu există un echivalent al sentimentului estetic. Dealtfel chiar esteticienii raționaliști care concepeau frumosul ca o idee confuză, nu puteau atribui nici ei plăcere estetică lui Dumnezeu, întrucât în spiritul divin toate ideile sunt inteligibile și cristaline.

Cam aceasta ar fi într-o privire rezumativă concepția estetică a lui Kant. Ar mai rămâne poate să ne dăm seama dacă această teorie mai păstrează vreo actualitate, în vremurile noastre, fiind recomandabil să vedem întotdeauna ce mai supraviețuiește din ideile unui filosof. Aceasta mai cu seamă cu cât problemele de estetică n-au ieșit nici astăzi din modă. Și azi se discută stăruitor asupra artei, mai ales asupra rostului poeziei. Din cadrul acesteia din urmă, se preconizează în ultima vreme înlăturarea a tot ce este logic sau înțeles precis. Se caută a se scoate poezia cu totul de sub tutela oricărei înlănțuiri raționale și a oricărui sens determinat. Acest curent estetic vrea poezie pură, complet neinteligibilă, bazată exclusiv pe muzică „de la musique avant toute chose”. Ar putea fi vreo legătură între aceste teorii și concepția lui Kant? Unii din modernii teoreticieni în căutare de tradiții ilustre, invocă autoritatea lui Kant, fiindcă tocmai el este acela care a smuls hotărât frumosul din rețelele raționalismului. Că după Kant esteticul trebuie emancipat de sub tutela logicului, e lucru adevărat, întrucât el preconizează judecăți estetice fără concepte, gonirea noțiunilor definite din domeniul frumosului. Astfel Kant ar fi pregătit chiar dânsul drumul simbolismului actual. E adevărat că lui Kant îi revine izbânda ideii că frumosul este de origine afectivă și nu ceva rațional. Poezia nu va emoționa prin desfășurări de silogisme, ci prin reacții de ordin afectiv. În poezie n-au ce căuta construcții dialectice, fiindcă ea nu operează cu noțiuni. Mijlocul ei de impresionare este „un nu știu ce și un nu știu cum”, un înefabil izvorât din cadența silabelor și împreunarea meșteșugită a cuvintelor.

De aceea frumosul nu se poate defini, nici demonstra, ci numai comunica. Fenomenul estetic se bazează pe un sentiment specific ce-și are formele lui structurale, deosebite de alte soiuri de norme a priori. Din acest punct de vedere Kant ar avea într-adevăr oarecare asemănare cu teoriile moderne. Să nu uităm însă că după Kant, frumosul constă mai presus de toate din armonizarea desăvârșită a inteligenței noastre cu materialul fanteziei. Dacă

adăugăm că atunci când face clasificarea artelor Kant considera muzica drept o artă inferioară, putem să ne dăm seama că el a fost departe de teoriile curentului simbolist. Poezia pură vrea parcă să realizeze în domeniul ei, ceea ce Kant la bătrânețe ajunsese să susțină pentru viața morală: că o condiție a moralității ar fi să nu existe sentimente altruiste (altfel s-ar face confuzie între un gest pornit din datorie și altul plecat din sentiment). Tot așa astăzi poezia pură, pentru a despărți tranșant poeticul de logic, nu se mulțumește să înlăture dialectica logică, ci caută să practice ostentativ nonsensurile și contrasensurile. Înțelesul normal al cuvintelor nu mai contează și aproape este indiferent pentru plăcerea estetică să înțelegi limba în care e scrisă poezia. Fondul de dreptate doctrinară a poeziei pure — autonomia poeticului — este de origine kantiană, însă exagerările ei actuale, vin în vădită contradicție cu ideile lui Kant. Am văzut că după Kant frumosul consistă tocmai în concordanța deplină dintre cele două funcții ale spiritului nostru, imaginație și intelect. Întrucât cuvintele lexiconului sunt în cea mai mare parte material comun și pentru intelect și pentru fantezie, ele trebuiesc astfel mânuite, ca să nu deruteze și să nu jignească pe nici una din aceste funcțiuni. Mai exact în operele estetice este un „minim logic” care nu poate fi nesocotit fără distrugerea plăcerii. Pentru senzații de muzică pură dispunem de o altă artă, de la materialul căreia logica nu are nici o pretenție. Nu tot așa este cu limbajul, ale cărui articulații gramatice-logice trebuiesc riguros respectate, în interesul armoniei funcțiunilor spirituale, în care Kant a văzut cu pătrundere o condiție esențială a frumosului.

Este interesant de constatat — și cu aceasta încheiem capitolul de față — că teoria estetică a lui Kant, a fost adoptată de alții ca doctrină *etică*. Binele văzut prin prisma frumosului, abnegația etică învăluită în dezinteresarea estetică, normele transcendente ale moralei, înfășurate în normele, tot așa de universal valabile după Kant, ale artei autentice, — iată poziția pe care s-au așezat unii kantieni, în frunte cu poetul Schiller, splendidă figură de om superior, capabil de toate jertfele, însă

nu din ipostaza aspră și riguroasă a imperativului categoric, chiuind din adâncurile transcendente ca un țipăt în pustiu. Idealul suprem, după Schiller este realizarea frumosului, ca un perfect echilibru între latura sensibilă și acea suprasensibilă a făpturii noastre, un ideal prin care ne degajăm din sclavia sensibilității, fără a strivi totuși priveliștea ei colorată și alinătoare. „Faptele morale, spune Schiller, nu trebuie făcute în luptă cu noi înșine, ci cu colaborarea spontană a părții noastre terestre, sedusă de armonia frumosului, care execută binele liber și nesilit“.

Este această atitudine, o trădare față de concepția lui Kant? Desigur e situația cuiva care, primind călăuza lui Kant, ostenește să-l întovărășească până la capăt, speriat mai ales de stâncile dure și prăpăstiile care se anunță în zări. Atunci preferă să se oprească în locuri mai blânde și mai umane, la jumătatea drumului dintre mocirla de jos și asprimea neîndurată de sus. Și cum maestrul însuși prezentase frumosul, ca ultima etapă în drumul binelui și ca simbol calificat al lui, de ce să nu considere unii oameni cumiți terasele sale vaste și comode ca un „punctus terminus“, destul de înalt pentru a sorbi aer proaspăt și a domina înconjurimea, fără a-ți mai sângera inutil genunchii de colții stâncilor nemiloase care te așteaptă mai spre vârf?

XIII

Teoria Sublimului. Artă și Geniu. Finalitatea în natură.

Drumul de la morală la cunoaștere, în filosofia lui Kant, căpătase o stațiune pitorească drept la mijlocul lui: sentimentul frumosului, de la care se vedea deopotrivă de bine la ambele extremități ale liniei. Kant mai găsește și alte stațiuni intermediare, deoparte între frumos și morală, de alta, între frumos și cunoaștere. Treapta dintre frumos și morală, care ne aduce în imediată învecinare cu aceasta din urmă, este sentimentul sublimului; iar tranziția dintre frumos și cunoaștere, înrudită cu cel dintâi și venind oarecum să întregească pe aceasta din urmă, este finalitatea în natură, finalitatea obiectivă.

Cu studiul acestor etape intermediare care sporesc continuitatea de la etică, la cunoașterea științifică, fără a o perfecta totuși în chip desăvârșit, se va ocupa acest ultim capitol al expunerii noastre.

Tradiția filosofică era să se facă din sublim, o speță a frumosului. Kant face din sublim o valoare distinctă coordonată numai frumosului, tot așa precum — la filosofia practică — separase dreptul de morală, într-un chip mai abrupt decât se obișnuia în genere.

Sub raportul acesta se impune să constatăm în spiritul lui Kant o accentuată latură empiristă. Raționalismul năzuiește totdeauna să nu multiplice principiile și să găsească repede diversității fenomenelor o rădăcină comună, pe care dacă e nevoie o făurește artificial. În schimb empiriștii se feresc de unificări riscante, admitând de preferință diversitatea ca un fapt primordial. Tendința insistentă spre unificare, chiar cu riscul unei simplificări forțate, este caracteristică spiritului raționalist, și aș putea

să relev cazul filosofului francez Condillac, care, deși partizan al filosofiei empiriste, din cauza însă a unui raționalism latent, a elaborat o concepție cu conținut empirist, dar cu structură raționalistă. Făcând din senzație, izvorul unic al tuturor proceselor sufletești, care în întregimea lor nu ar fi decât senzații transformate (de aici și numele de „senzualism“ dat teoriei lui Condillac), dovedește — cu toată direcția empiristă a doctrinei, inspirată de John Locke — adânci nevoi raționaliste, care se traduc prin tendința unei simplificări exesive și a unificării, pot zice, violente. Sub raportul acesta, deși în orbita empirismului englez, Condillac se înfățișează ca un reprezentant autentic al etnicului francez, caracterizat prin spirit logic și tendință raționalistă.

Din toată filosofia kantiană răsare desigur năzuința unificării, ca un postulat al cunoștinței adevărate. Totuși spiritul lui Kant era prea prudent — prudentă care constituie una din forțele filosofiei sale — pentru a se precipita în unificări și a neglija diferențierile care îi păreau că se impun.

Sublimul i s-a părut deci lui Kant ca o formă esențial diferită de frumosul propriu-zis, cu toate înruderile netăgăduite, care ne sunt de altfel arătate, amănunțit și conștiincios. Principala asemănare rămâne desigur că atât sublimul cât și frumosul sunt ipostaze sentimentale deosebite, care se nasc la o anumită conlucrare a funcțiilor noastre sufletești, — prin urmare că amândouă sunt de natură afectivă, fără înveliș conceptual, pur omnesc, curat subiective, chiar dacă apariția lor nu este individuală, ci se extinde la toate ființele construite la fel ¹⁾.

Dar după aceasta încep a curge deosebirile esențiale. Armonia deplină dintre cele două funcții ale sufletului nostru, inteligența și imaginația, ne oferă plăcerea estetică numită frumos. De aceea frumosul se caracteriza printr-o liniște suverană, printr-un echilibru suflesc desăvârșit. În schimb sublimul este o emoție, care începe

1) „Analytik des Erhabenen“ (*Kritik der Urteilskraft*, Zweiter Buch, § 23, p. 315. Kants Werke. V. Ed. Buchenau).

cu o stare sufletească penibilă, coplesitoare și numai mai târziu se deșteaptă o plăcere dezinteresată, care se poate numi pe drept cuvânt estetică. După Kant, sublimul este trezit în afectivitatea noastră de fenomene de o mărime excepțională, cu tendința infinității, excluzând astfel forma conturată, de pildă, bolta cerească, cu nenumăratele ei scânteieri, ori un uragan pe mare, care ne oferă spectacole sublime. Tot așa un alt fapt care ne deșteaptă emoția sublimului, este spectacolul legilor morale venind dintr-o lume suprasensibilă, ce sparge marginea oricărui concept obișnuit. Rigiditatea neclintită a imperativelor etice, ca o sabie de arhanghel care deschide lupta înversunată cu tendințele egoiste, iată ce-l emoționa până la sublim pe Kant. El singur a spus că două lucruri îi umplu sufletul de admirație: bolta înstelată deasupra lui și prezența legilor morale în el ²⁾. Vom trece asupra unor amănunte secundare, relativ la teoria sublimului, bunăoară împărțirea fenomenelor generatoare de sublim în două categorii: sublimul matematic (*mathematisch-Erhabene*), ce izvorăște din infinitul extensiv, îndeosebi sub formă de serie numerică niciodată terminată; sublimul dinamic (*dynamisch-Erhabene*) provocat de spectacolul forțelor uriașe ale naturii, care pe de o parte amenință ființa noastră sensibilă, iar pe de altă parte trezește în noi conștiința superiorității noastre morale.

Stabilirea unui sublim matematic ar putea părea un lucru curios acelor spirite artistice, refractare matematicilor și gata de a protesta la o asemenea clasificare. Cu toate acestea sunt unele împrejurări, când enorme acumulări de cifre colosale, ne dau acel vertij care înseamnă începutul emoției de sublim. În mitologia indiană bunăoară, ca să se dea o idee sesizantă despre durata imensă a unei singure zile din viața zeilor, ni se spune că dacă ar exista un munte de oțel, înalt cât Himalaia și dacă el ar fi ușor atins cu o pânză fină de mătase, din o sută în o sută de ani, ei bine, atunci când prin aceste

2) „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, Beschluss).

atingeri repetate muntele se va toci și se va reduce la dimensiunile, unui sămbure de fruct, vom avea trecută abia o pătrime dintr-o zi a vieții zeilor.

Ne amintim cum Kant explică emoția estetică provenită din frumos. Ea se naște atunci când se produce o armonie perfectă între imaginația noastră plastică și tiparele inteligenței noastre. În mod normal în sufletul nostru nu există o potrivire perfectă între aceste două facultăți. Procesul lor de adaptare reciprocă este adeseori anevoios. Însă când obiectele percepute de sensibilitatea noastră sau plăsmuite de fantezie după modelul sensibilității, pot fi cuprinse fără efort în formele apriorice ale inteligenței noastre, atunci se deșteaptă în noi sentimentul estetic, al frumosului. „Sublimul, spune Kant, tocmai fiindcă este provocat de fenomene cu dimensiuni infinite, nu numai că nu se adaptează facultății noastre de a cunoaște, dar au chiar aerul că sparg țesătura tiparelor noastre intelectuale“. De aici sentimentul de strivire a ființei noastre care premerge sentimentului sublimului. Totuși sufletul omenesc își ia revanșa. În afară de formele sensibilității și de categorii, știm că mai există o altă serie de forme apriorice, ideile regulative ale rațiunii. Ideile acestea care tind către totalizarea deplină, integrală, către necondiționatul absolut, sunt tocmai generatoare de infinit. După ce un fenomen de o mărime colosală vine și ne îngenuchează, spărgând cuprinderea normală a inteligenței noastre, atunci rațiunea noastră cu ideile ei infinite, vine și reface țesătura subiectivă prin care încadrăm și supunem natura. Astfel se produce, după o înfrângere temporară, un triumf îmbătător, sub forma unui acord restabilit, prin care stăpânim infinitatea fenomenelor sensibile, prin aceea mai dominantă, a ideilor noastre raționale. În cazul frumosului, potrivirea elementului sensibil se făcea cu categoriile inteligenței noastre. Când suntem în fața unor fenomene imense, fără formă definită, este nevoie de intervenția rațiunii ³⁾.

3) Kritik der Urteilkraft. Analytik des Erhabenen, p. 327, 330.

Ideile rațiunii noastre reprezintă partea sufletului omenesc, cu care ne învecinăm mai de aproape cu lumea suprasensibilă. Știm că pe dunga conștiinței noastre se întretaie două lumi. Noi suntem locul de confluență unde se întâlnește lumea suprasensibilă cu cea fenomenală.

După Kant, rațiunea este partea intelectului care ne apropie mai mult de lumea suprasensibilă. Iar atunci când se produce armonia finală din emoția sublimului, avem un triumf al laturii noastre suprasensibile asupra celei sensibile. Aici, în concepția kantiană, e ceva care ne amintește de Blaise Pascal, când acesta vorbește de fragilitatea omului în fața cosmosului și totuși de superioritatea lui. Omul este plâpând ca o trestie și poate fi oricând turtit de forțele universului, însă el este o trestie care gândește, el are conștiința că este strivit și grație acestei puteri de cugetare, se ridică deasupra naturii, îi este superior. Ceva analog avem și la Kant. În procesul emoției provocate de sublim la început, fenomenele uriașe copleșesc omul, dar datorită ideilor rațiunii, în care le poate încadra, el se ridică și restabilește echilibrul final dintre infinitul din cosmos și infinitul ideilor sale. Plăcerea estetică a sublimului, provocată de armonia finală dintre cele două lumi, este așadar pentru noi o victorie a naturii noastre superioare, asupra celei sensibile. Această încălcare a lumii sensibile, de cea inteligibilă, poate merge până acolo că ajungem uneori să uităm în beția estetică, interesele noastre cele mai vitale, — și mai ales atunci un spectacol grandios merită a-l declara sublim, când noi înșine fiind periclitați, ca ființă sensibilă, uităm totuși o clipă de noi înșine, ca să contemplăm infinitatea naturii, armonizată cu infinitatea ideilor noastre raționale, afirmând prin aceasta perenitatea, sau cel puțin superioritatea ființei noastre spirituale. Când, de pildă, suntem între viață și moarte pe valurile mării și ajungem a uita de primejdia noastră personală ca să admirăm splendoarea spectacolului, evident că este momentul cel mai pur al sublimului, fiind realizat până la maxim triumful laturii noastre spirituale, asupra laturii inferioare, egoiste.

De aceea, conchide Kant, în acest sentiment al sublimului avem un fel de presimțire că marele duel dintre legea morală și tendințele egoiste se va termina în favoarea celei dintâi.

Avem astfel viziunea puternică a faptului că lupta dintre imperativele etice, aceste trâmbițe transcendentele, împotriva obstacolelor sensibile se va sfârși prin izbândă finală a lumii suprasensibile, asupra celei terestre. Sublimul este o cheazășie că ordinea morală se va întronă definitiv!

O afirmație care poate părea paradoxală și de aceea reclamă oarecare stăruință, este aceea făcută de Kant, că sentimentul sublimului, ar fi *mai* subiectiv decât acel al frumosului, deși din alt punct de vedere am văzut că sublimul ne duce mai aproape de suprasensibil, deci de absolut, de lucrul în sine.

Totuși Kant atrage atenția că este mai absurd să afirmăm de un obiect al naturii că ar fi în sine sublim (adică să transferăm simțământul nostru de sublim asupra lucrului însuși) decât să denumim frumoase obiectele naturii însele⁴). Obiectele frumoase au o rânduială lăuntrică și poți zice că parcă au fost înadins făcute să determine în noi acea armonie a facultăților, percepută ca plăcere. S-ar putea deci la urma urmei instala în obiecte însele, calități intrinseci care corespund întrucâtva plăcerii noastre estetice.

Dar lucrul nu se poate face de fel la sublim, unde calitatea primordială a cauzei exterioare este mărimea, iar despre o mărime în sine fiind absurd să se vorbească întrucât toate mărimile sunt numai în raport unele cu altele. De atribute fixe ale lucrurilor care provoacă emoția de sublim, nu poate fi nici pomenire, pe când la frumos se putea vorbi de o armonie interioară a obiectelor însele. Iată pentru ce la emoția sublimului accentul cade și mai exclusiv pe factorul subiectiv, decât la plăcerea estetică, unde chestiunea mărimii este indiferentă.

Acum o ultimă chestiune. Am arătat afinitățile pe care Kant le constată între emoția sublimului și dispo-

4) Op. cit., pp. 316, 317.

ziția etică, care îl determină să spună că acea emoție presupune neapărat, conștiința laturii noastre suprasensibile, care în fond e de natură morală⁵).

Poate afinitatea este și mai mare cu emoția religioasă, care se raportează la o mărime ce deasemeni nu încapă în nici o formă precisă, sau care include și dansa, întocmai ca la sublim, un element afectiv de teamă, al cărui ecou mai stăruiește și în extazul adorației finale, în sfârșit care e contemplativă, și nu activă, — așa cum este imperativul etic, în căutarea mijloacelor tehnice cu care să realizeze comandamentele sale⁶).

Pentru a epuiza conținutul esențial al Esteticii kantiene — chiar cu neglijarea amănuntelor — trebuie să ne mai oprim la câteva considerațiuni. Mai întâi trebuie să arătăm cum definește Kant arta, geniul, și care sunt ideile sale asupra clasificării artelor. După Kant, arta este o creație intențională de lucruri frumoase. Tocmai aici se produce o mică dificultate. Dacă arta este o creație intenționată, cum mai rămâne cu afirmația lui Kant că

5) „Die Lust am Erhabenen der Natur... setzt aber doch schon ein anderes Gefühl: nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus: welches so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat“, op. cit., 366.

6) În această ordine de idei îmi îngădui a cita un pasaj din observațiile pe care le-am făcut în Congresul de filosofie din Praga (1934), la comunicarea profesorului Ch. Werner din Geneva. Observațiile acestea au căutat să sublinieze diferența dintre caracterul sentimental și contemplativ al vieții religioase, față de domeniul acțiunii practice, fie că este sau nu este iluminat de comandamente etice:

„Le rapport entre la religion et la métaphysique (de aceasta era vorba în acea discuție) n'est pas celui de deux disciplines différentes, mais celui que existe entre une théorie et sa pratique, la religion pouvant être définie comme la pratique de la métaphysique. Mais il y a une différence essentielle entre la pratique des sciences et celle de la métaphysique: la pratique de la science conduit à la domination du monde, tandis que la religion conduit à la soumission et à l'humilité. Les vérités des sciences s'achèment dans la pratique vers l'action; celle de la métaphysique vers le sentiment. Et la chose est très compréhensible car les sciences nous rendent maîtres des vérités qu'elle nous découvrent, tandis que la métaphysique nous dévoile ses vérités, sans nous en rendre maîtres. (Actes de huitième Con-

frumosul e fără scop și fără intenție, că opera de artă este dezinteresată? Kant excelează în a rezolva totdeauna dificultățile în mod elegant și ingenios, dar totodată și adânc. Opera de artă este întruparea izbutită a frumosului, atunci când nu lasă să i se vadă intenția. Artă numai atunci e reușită, când efortul autorului rămâne ascuns. Nici intenția și nici străduința artistului nu trebuie să fie vizibile. Orice operă de artă trebuie să pară spontană, ca un produs natural. Artistul trebuie să pară că a creat așa cum creează însăși natura, cu aceeași spontaneitate⁷⁾.

Operele de artă reușite în acest fel, nu sunt realizate îndeobște decât de genii. Ca să apreciem operele de artă ne trebuie gust, ca să le creem e nevoie de geniu. Geniul este un dar născut, o putere de creație spontană, asemenea naturii. Geniul este un instrument prin care natura prescrie reguli artei⁸⁾. Geniile care creează în mod natural, odată cu producerea operelor lor, dau și regulile artei. Aceste reguli nu pot fi stabilite pe altă cale. Ele pot fi degajate de alții, luând ca model operele deja create, însă nu pot fi puse în practică. Pornind de la studiul regulilor în artă, nu voi ajunge niciodată la creația propriu-zisă. De aceea imitația în domeniul estetic este imposibilă. La fel și explicația.

Geniul nu se poate explica nici el însuși. Caracterul primordial al geniului fiind originalitatea și unicitatea, înseamnă că nu pot exista genii adevărate decât în câmpul

grès international de Philosophie. Un Vol. de 1100 pag. p. 465). Firește în acest pasaj nu se vorbește de morală; ea face parte însă tot din domeniul acțiunii și e călăuzită de noțiuni precise — ca știința — nu de sentimente fără concept clar, ca estetica sau religia. Dealtfel nu este vorba decât numai de distingeri relative. În cuprinsul vieții unitare, circulația de la contemplație la acțiune, și viceversa, nu este niciodată oprită riguros.

7) „La orice produs de artă frumoasă trebuie să fim conștienți că e vorba de artă, nu de natură; totuși finalitatea formei trebuie să fie întru atât de liberă de presiunea oricărei reguli arbitrară, încât să ne facă impresia ca și cum ar fi opera naturii“. (Kritik der Urteilskraft, p. 381).

8) „Genie ist die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“, (op. cit., 382).

artei. După Kant în știință și chiar în filosofie, nu pot să existe genii, întrucât aici se pot dobândi rezultate, cu ajutorul predecesorilor, fie urmându-le sugestia, fie folosindu-le metoda. „O metodă bună, a spus Condillac, este ca un telescop care te face să vezi, ceea ce nu se poate zări cu ochii liberi“. O metodă poate trece deci din mână în mână, întocmai ca un aparat. Înaintașii aici te ajută, pe când în domeniul creației artistice, un geniu nu îți înlesnește, ci mai degrabă îți încurcă posibilitățile tale proprii. Totuși i s-a reproșat lui Kant de-a fi trecut cu vederea, că în ce privește partea cu adevărat creatoare, știința și filosofia au tot atâta trebuință de geniu ca și arta, — după cum geniile științifice sau filosofice sunt caracterizate prin aceeași unicitate ca și cele artistice. Și desigur nu va fi prea mânioasă umbra filosofului din Königsberg, de faptul că n-a fost comentator al teoriei sale, care să nu se gândească numai decît, că această teorie a fost categoric dezmințită, în primul loc de existența lui Kant însuși, căruia i se poate acorda fără controversă epitetul de genial.

Cât privește teoria că geniul nu se supune la reguli, ci le creează necalculat, ca o forță a naturii, ea pare a fi — deosebit de fondul ei de adevăr — produsul istoric al unor îndelungi eforturi de emancipare a creației, de sub tutela regulilor pedante, care aveau putere de datină intangibilă.

La această tiranie înăbușitoare contribuisse desigur în mare măsură, confuzia de mai multe ori seculară dintre artiști și meseriași. „Chiar în veacul al IV-lea, scrie d-l T. Vianu în valorosul său tratat de estetică, Platon numără pe artiști printre meseriași și îi cuprinde în același sentiment de dispreț consacrat în genere tuturor lucrărilor manuali... Cât de persistentă a fost această prețuire a artiștilor, ne convingem citind în „Istoria Naturală“ a lui Plinius... că un proconsul practicând pictura ar fi devenit obiectul batjocurii generale“. Lucrurile par a se îndrepta spre finele erei antice... „dar toate aceste câștiguri se pierd în evul mediu, când artistul reintegrează condiția meseriașilor, desigur fără să provoace aceeași reacție disprețuitoare a antichității. În veacul al

XII-lea, pictorii încep să fie grupați în bresle... Bresle artistice se găsesc în toate cetățile italiene și mai târziu... Odată cu sfârșitul Renașterii disocierea funcțiunii artistice de practica profesională a meseriilor este un proces ajuns aproape de ținta lui... Dar resimțirea artei, ca ceva deosebit de meserii, crește în acest timp și prin accentul tot mai puternic pus pe momentul originalității în creație. Meseriile folosesc în adevăr procedee obștești și ajung la rezultate repetabile. Artă pune în mișcare procedee singulare și artistul este autorul unei lucrări unice. Toate aceste noi câștiguri în conștiința de sine a artei, spre deosebire de munca profesională, sunt definitiv cucerite și își găsesc cristalizarea lor, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, în Estetica lui Kant⁹⁾.

O splendidă descriere pitorească a luptelor conștiinței noi, în contra tiraniei regulilor vechi, care nu voiau să cedeze în fața izbucnirilor de creație inovatoare, avem în celebra comedie muzicală a lui Richard Wagner, „Meister Singer von Nürnberg“, în care intuiția lui Hans Sachs, începe a desluși prin ceața prejudecăților, de care e și dânsul în parte stăpânit, dreptul creației geniale de a se emancipa din încarcerarea unor reguli vetuste, bune pentru perfectarea meseriilor, nu însă pentru opera de artă. De altfel Wagner, de după paravanul unei epoci îndepărtate, își atacă aici pe proprii săi contemporani, care opuneau același veto, tendințelor lui reformatoare, — întrucât în toate epocile, generațiile mai noi au a lupta cu pretențiile de dogmă ale teoriilor înaintașilor. Firește nu lipsesc exagerări nici din partea inovatorilor — mai ales când n-au talent efectiv — vrând în furia lor distrugătoare câteodată să dărâme nu numai regulile statornicite de miopia oamenilor, dar și pe acelea care decurg etern din firea lucrurilor.

Teoria geniului după Kant este, practic vorbind, o sabie cu două tăișuri. Atâta că marele filosof se gândea mai puțin la felul în care ar putea fi răstălmăcită de unii concepția sa, cât să așeze încă o piatră durabilă la podul dintre „libertate“ și „natură“, dintre suprasensi-

9) T. Vianu, Estetica. Vol. I, pp. 218, 219, 220.

bil și lumea sensibilă. Și-o asemenea piatră i-a părut existența geniului, pildă vie a suprasensibilului, care prescrie legi, în dinamismul creației, naturii fenomenale.

Câteva cuvinte numai despre clasificarea artelor după Kant, clasificare ce n-a trăit mai mult decât autorul ei și nu s-a bucurat de o prețuire deosebită nici chiar la discipolii direcți ai marelui filosof. Dealtfel nici ideea lui Kant după care frumosul din natură, depășește în valoare frumosul din artă, n-a avut aderenți prea numeroși. Pentru Kant la „frumusețea în natură“, se poate vorbi de un *lucru frumos*, pe când frumusețea artei este o *reprezentare frumoasă* a unui lucru¹⁰⁾. Frumosul în artă este oarecum indirect, ocolit, nu mai înseamnă o finalitate fără scop, fiind vorba de o potrivire între un lucru și reprezentarea lui. Din această cauză pe când natura nu ne poate deștepta plăceri estetice decât numai cu lucruri frumoase, artă ne poate deștepta o asemenea plăcere și cu reprezentarea adecvată a tuturor urăteniiilor¹¹⁾.

Pentru a găsi un criteriu temeinic de clasificare, Kant potrivit unui vechi obicei, caută a stabili o corelație între diviziunea artelor și o altă diviziune, a vreunui fenomen psihologic fundamental.

Îl găsește pe acesta în expresia externă a sentimentelor, care se face prin cuvânt, gest și ton. Corespunzător acestei expresii tripartite vom avea trei grupe de arte: poezia și elocvența; artele plastice; muzica¹²⁾.

Nici ierarhia acestor grupe nu s-a impus mai departe, așa precum a schițat-o Kant, atât prin faptul că aici intervin și preferințele individuale, cât mai ales pentru că o artă, oarecum depreciată de dânsul, muzica, în scurtă vreme avea să se bucure de un prestigiu metafizic deosebit. Grație mai ales lui Schopenhauer, de care se va lega teoretic și creația wagneriană, muzica devine artă cea mai profundă, exprimând în fluiditatea ei expresivă, adâncurile inefabile ale existenței, așa cum ele se frământă dincolo de întruparea lor aparentă în for-

10) Kr. d. Urteilkraft, p. 386.

11) Kr. d. Urteilkraft, p. 387.

12) Kr. d. Urteilkraft, pp. 396-400.

me materiale. La Schopenhauer, lucrul în sine a cărui expresie adecvată ar fi muzica, era prezentat în ipostaza unei voințe agitate, confuze și destinată suferinței. Kant însă concepe suprasensibilul dirijat de norme morale rigide, de idei luminoase și raționale. Pentru exprimarea acestora, lipsa de precizie a sunetelor muzicale, mult departe de varietatea cuvintelor și a sensului lor definit, nu apărea desigur ca mijlocul cel mai propriu, — deși pentru stârnirea unei emotivități fără idei și fără bogăție morală, și Kant îi recunoaște muzicii calități netăgăduite ¹³⁾.

Nu putem să nu amintim că în anii din urmă, în timp ce poezia ar vrea parcă să renunțe la privilegiul cuvintelor inteligibile și-a multiplei lor puteri de evocare, pentru a face muzică de silabe, fără preocupare de sens, — în schimb muzica pare însuflețită de o năzuință contrară, aspirând să exprime cu vagul sunetelor sale, nu numai nuanțele tuturor sentimentelor, dar chiar idei și imagini determinate. Fiecare artă ar vrea parcă să fie altceva decât structura ei îi impune cu necesitate, — o revoluție care ar semăna cu aceea în care simțurile noastre răsculate ar pretinde schimbarea funcțiunii: urechile să vadă, ochii să audă, degetele să miroase, și așa mai departe.

Dar în orice caz efortul muzicii de a ne reda peste puterile ei, evenimente și tablouri, cu ajutorul unor artificii sugestive, deși mai mult amăgitoare, e totuși neasemănat mai nobil decât fapta poeziei, care își înstrăinează forțele ei naturale și renunță la comoara sensului cuvintelor, pentru a cădea într-o găngureală de sonorități absurde și neinteligibile.

Trecem acum la a doua parte a operei analizate, aceasta de o excepțională și covârșitoare importanță: Critica finalității obiective, a perspectivei teleologice a naturii.

Ne amintim că după Kant, frumosul era o finalitate fără scop. Lucrurile frumoase, capabile să ne trezească

13) Kr. d. Urteilskraft, p. 404.

plăcere estetică, sunt obiecte armonios aranjate, dar fără ca această armonie să urmărească ceva practic, să indice un scop exterior. În orice caz asemenea intenție nu se întrevide. În domeniul estetic se putea vorbi de o finalitate, însă subiectivă, în raport cu o plăcere a noastră. Însă acum Kant ne vorbește și de o altă finalitate, ce are un scop aievea. În „Critica rațiunii pure“ Kant nu trece finalitatea printre categoriile spiritului nostru. Totuși noi oamenii, atunci când privim în ansamblu unele serii de fenomene, le atribuim adesea un scop, ca să ne devină mai inteligibile. Chiar universul întreg ni se înfățișează, cel puțin sporadic, ca și cum ar tinde către un scop. Din această pricină, mai târziu kantianul Ch. Renouvier vorbește de un cadru riguros teleologic, face din finalitate tot o categorie a minții noastre, la fel de necesară ca și cauzalitatea ¹⁴⁾. După Kant finalitatea nu este un tipar aplicat cu necesitate, în mod aprioric, lucrurilor. Finalitatea, cum observă dânsul, nu este o idee constitutivă a naturii, cu ajutorul căreia să organizăm

14) Cu toată admirația sa pentru Kant, pe care îl denumește „le dernier des purs philosophes, le premier des critiques“ Renouvier îi judecă destul de aspru sistemul de categorii. Constată lipsa esențială a unei categorii a „relației“ și alta a „personalității“, care ar trebui să închidă și să deschidă seria categoriilor. De asemeni îl învinuiește pentru omisiunea „finalității“ mai ales că avea s-o prevadă, cu toate onorurile, în „Kritik der Urteilskraft“. „Legea finalității nu este, afirmă Renouvier, mai puțin esențială structurii spiritului omenesc decât aceea a cauzalității, și Kant nu tăgăduiește deloc aceasta, însă aruncă scopurile în afară de rațiunea teoretică, ca urmare a acelei diviziuni arbitrară a facultăților cunoașterii, care adesea a indus în eroare pe filosofi. Ca și cum omul care introduce considerația finalității în toate actele sale și o aplică dirijându-și toate judecățile lui, n-ar constitui o perfectă unitate cu omul care contemplă o cauză sau o calitate!“ (Traité de Logique Générale, I, p. 140).

Este adevărat că diviziunea facultăților e poate exagerată la Kant; dar în cazul finalității nu este vorba numai de o diviziune a etajelor cunoașterii, chestie de psihologie, — ci de o diferență de natură între principiul cauzalității — care e universal și necesar — și acel al finalității, care nu se impune în același fel. Kant a sesizat admirabil, nota diferențială a finalității și n-a putut să-i acorde în economia concepției noastre despre lume un rol mai întins, decât acela pe care îl are de fapt, și pe care l-a deslușit agerimea criticii sale preacaută și incisive.

lumea experienței. Ideea că fenomenele care se produc sunt mijloace în vederea realizării unui scop este un simplu *mod de a vedea*, al nostru. Pentru a înlănțui riguros fenomenele nu ni se impune decât principiul cauzalității. Cu toate acestea și finalitatea are o însemnătate. Ea este un cadru cu care noi perfecționăm sau avem impresia că perfecționăm cunoștința noastră despre natură. Finalitatea este un mod de a privi fenomenele în mod general. Grație ei noi putem spune că seriile de fenomene sunt astfel alcătuite, *ca și cum* ar fi menite să îndeplinească un scop. Seriile mari de fenomene se desfășoară, ca și cum ele converg către un scop. Ba putem concepe în mod finalist cosmosul întreg, închipuindu-ni-l că se îndreaptă spre un țel, cu totalitatea fenomenelor sale. Însă ideea de finalitate nu se poate aplica decât fenomenelor în ansamblu, este o modalitate care privește numai lucrurile luate în întreg. Ar fi o eroare să o aplicăm fenomenelor individuale, căci acestea nu se pot interpreta finalist. Singura explicare științifică, spune Kant, este cea cauzală, dar parcă atunci când e vorba de ansambluri, punctul de vedere finalist răspândește un supliment de lumină și ne procură o mai mare inteligibilitate.

Prin aceasta Kant rupe formal cu finalismul naiv al secolului al XVIII-lea, caracterizat printr-un fel de atitudine comodă, o renunțare la străduința obositoare de a i se găsi adevărata cauză... Unui fenomen i se atribuia un scop, și explicarea lui era socotită gata. De pildă, Bernardin de Saint-Pierre spunea pe un ton serios, că pepenele este format din felii, precis desenate, fiindcă Dumnezeu a avut grijă ca să poată fi împărțit cu ușurință, în familie. Secolul era abundent de atari explicații puerile care au determinat ironia lui Voltaire, asupra originii nasului, spunând că ar fi dobândit forma aceasta ca să poată sprijini ochelarii. Kant nu admite deci utilizarea principiului de finalitate, pentru interpretarea fenomenelor individuale, finalitatea nefiind o categorie. Ea este o privire de ansamblu a spiritului nostru, o perspectivă generală, o idee regulativă. Spiritul nostru simte nevoia de a completa explicarea cauzală,

printr-una finalistă. Însă explicarea finalistă nu trebuie să înlocuiască pe cea cauzală. Progresul științei nu se poate realiza decât din aplicarea strictă a determinismului universal.

Să vedem cum ajunge Kant să vorbească de finalitatea obiectivă, care se situează între „frumos“ și „adevăr“, despre o finalitate înrudită cu cea care deșteaptă plăcerea estetică, dar care se poate atribui obiectului, independent de efectul lui asupra noastră. E vorba de o finalitate externă față de care sentimentul nostru de plăcere e numai un slab acompaniament de o finalitate care ne apropie mai tare de domeniul cunoașterii obiective, ne aduce oarecum în preajma lui, — ceea ce explică întrucâtva atitudinea acelor filozofi, care au materializat finalitatea făcând din ea o categorie sau o lege a naturii. Kant adoptând perspectiva finalistă care e la el mai puțin decât o cunoștință dar mai mult decât un sentiment sau o credință, înaintează spre tărâmul cunoașterii. Cu aceasta se înmulțesc etapele dintre morală și știință, dintre suprasensibil și natura concretă.

Însiruirea fenomenelor nu numai în raport de cauză și efect, dar și în acela de mijloace și scop, exprimă în concepția kantiană, o tendință a spiritului nostru, fără a prezenta însă în ambele cazuri o egală stringență. Pentru a nu stânjeni aplicarea principiului de cauzalitate, Kant ar vrea să împingă regiunea scopurilor cât mai departe cu putință. Lanțul cauzalității nu trebuie întrerupt cu explicări teleologice, ci numai completat cu o perspectivă finalistă mărginindu-ne a socoti seriile succesive de fenomene, apărute în virtutea unui strict determinism, ca fiind puse în slujba unui scop final. Deci nu o înlocuire a cauzalității, ci o subordonare a ei ¹⁵⁾.

Cu prudența sa obișnuită, Kant înfățișează finalitatea ca o idee a spiritului nostru, care ajută nevoia de totalizare, de încheiere luminoasă a cunoștinței noastre de

15) „Acolo unde vom gândi scopuri ca temei al posibilității anumitor lucruri, acolo trebuie să presupunem și mijloace, a căror lege nu are nevoie pentru sine de nici un scop, lucrează mecanic, și totuși poate fi o cauză subordonată unor efecte finaliste“. (Kr. d. Urteilskraft, p. 493).

ansamblu. Totuși satisfacția ar fi fost prea slabă, dacă și finalitatea ar fi o iluzie transcendentă, căreia nu i-ar corespunde nimic. Cel puțin ideea de cauză necondiționată era o iluzie — cum am văzut la capitolul antinomiilor — dar o iluzie utilă, care promova cercetarea științifică. În schimb ideea de finalitate aduce nu arareori cercetării științifice adevărate încurcături!

Deși în circumspecția sa, Kant nu spune niciodată că lumea are un scop, ci numai că ea se comportă *ca și cum* ar avea, totuși filosoful e în căutarea unor considerații care să poată da finalității, nu numai o valoare în raport cu noi, ci și o valoare în sine.

Absolutul era cărmuit de legi morale, care au ca ideal: binele. Așadar aici finalitatea nu era o formă subiectivă, ci aparținea existenței însăși. Chestiunea este dacă această finalitate, pe care am constatat-o în cuprinsul legii morale, — deci în absolut — nu s-ar putea extinde și asupra lumii sensibile, aparent opusă celeilalte, — ceea ce ar slui evident ideii de unificare, care rămâne stingherită de prezența a două lumi, separate printr-un abis. Oare finalitatea aceasta, care nu e o categorie apriorică, capabilă de a creea o certitudine științifică, dar în același timp menită a trece cu totul în lotul subiectului cunoscător, — nu este ea mai mult decât o idee care ne convine și nu oglindește ceva din firea lucrurilor însele?

Kant înclină puternic spre această opinie, pe care dacă o exprimă totuși ipotetic, e din pricină că afirmații certe nu face decât în cadrul categoriilor și formelor sensibilității. Teoria sa asupra finalității obiective este tip de metafizică ipotetică, așa cum s-a conceput și s-a practicat mai târziu, dar așa cum el nu voise fățiș s-o admită, ca unul ce socotea metafizica, drept știința formelor apriorice, și a tot ce se poate stabili a priori în domeniul cunoașterii sensibile sau suprasensibile.

Temeiurile obiective ale finalității, invocate de Kant, s-ar putea reduce la două, esențiale.

Un temei, eminamente metafizic, iar altul un fapt de experiență pozitivă, referitor nu la forma cunoașterii, ci la conținutul ei.

Primul temei, pornește de la îmbrățișarea largă a câmpului existenței, am putea zice că pleacă de la Dumnezeu, care, problematic, în „Critica rațiunii pure“, era restabilit ca postulat, în „Critica rațiunii practice“.

Este netăgăduit că spiritul divin spre deosebire de cel al nostru, cuprinde și vede apariția necesară a tuturor fenomenelor, ceea ce noi nu vedem decât într-o măsură redusă, complet în domeniul formelor, dar incomplet în acel al obiectelor materiale.

Rezultă din însăși natura facultății noastre de a cunoaște că nu putem avea o cunoștință pur rațională. Ceea ce izbutim să cunoaștem în mod sigur și necesar, sunt formele noastre proprii. Nu putem însă cunoaște în mod aprioric și obligatoriu nimic despre conținutul concret al lucrurilor. Despre materia obiectelor n-avem decât o cunoștință empirică, de fapt. Pentru noi conținutul material al fenomenelor este un datum irațional, n-avem nici cea mai mică indicație despre necesitatea lui. Totuși acest conținut opac, de bine de rău se ajustează cadrelor noastre apriorice. Prin această inserare, științele de experiență pot căpăta și ele o raționalizare parțială. Dar niciodată nu vom putea ști de ce există ceva. Faptul existenței este un datum primordial, pe care îl înregistrăm și atâta tot. Ținând însă mai ales socoteală că materia cunoștințelor se supune la o raționalizare parțială, prin aplicarea formelor inteligenței noastre, de care nu par a fi cu totul străine, este plauzibil să credem că această existență de fapt, trebuie să aibă o rațiune necesară care însă ne scapă nouă. Și atunci Kant se raportează la spiritul divin, căruia îi atribuie intuiția necesității lumii concrete, și pentru care însuși conținutul material va fi ceva transparent și necesar, nu numai simplu fapt contingent. Kant era de părere că nu poate exista o cunoștință necesară decât în măsura în care o creem noi înșine. Prin urmare acea inteligență supremă care ar cunoaște integral tainele lumii concrete, devenită diafană în totalitatea aspectelor sale, — înseamnă că este creatoarea ei. Dumnezeu a creat astfel lumea în realitatea ei integrală. Însă spiritul divin nu a putut să creeze lumea în

mod orb, ci a urmărit un scop, a avut un plan determinat.

Ajuns pe această cale dialectică să stabilească existența unui scop, și deci valoarea efectivă a finalității, mai rămânea să se definească scopul. Care ar putea să fie? Finalitatea lumii noastre nu poate fi altfel determinată decât din suprema lege a lumii suprasensibile, legea morală. Realizarea aievea a legilor morale, ar fi deci scopul urmărit de univers. Dialectica aceasta era însă prea aeriană, pentru ca să nu caute Kant, cel puțin un picior de pod care să stea pe teren solid. El crede că l-a găsit într-un fapt biologic fundamental, în care finalitatea este elocventă: existența însăși a organismelor și a vieții.

Toate organismele par să aibă o finalitate interioară.

În opoziție cu natura anorganică, la organisme nu întregul se explică din părți, ci invers. Singura rațiune de a fi a organelor este funcționarea în vederea totului. Explicarea mecanicistă consta tocmai în reducerea întregului la elementele lui componente. În explicarea finalistă, ideea întregului determină funcționarea părților. Concepția finalistă preconizată de Kant în biologie, se extinde firește și la studiul vieții sufletești și al vieții sociale. Astăzi — și mai constant decât în biologie — psihologia și sociologia au adoptat punctul de vedere finalist. Întregul explică conlucrarea fenomenelor parțiale. La organismele biologice fiecare element este și cauză și efect, și mijloc și scop. Dintr-un punct de vedere întregul este rezultatul părților iar din alt punct de vedere, organele izolate sunt produsul întregului¹⁶⁾. Într-o ființă organică toate elementele se află într-o reciprocitate de acțiune. Kant nu exclude progresul explicării mecanice în domeniul organismelor, ba chiar extinderea ei nelimitată, când se va ivi cândva un Newton al firului de iarbă, dar constată că pentru moment o explicare strict mecanicistă, a fenomenelor biologice e departe de a se fi dat. Astăzi, după ce a trecut peste un secol, se poate men-

ține neștirbită acea afirmație a lui Kant. Căci dacă toată evoluția unui organism se poate explica pornind de la un minuscul embrion, acesta însă se datorește unui alt organism, și așa mai departe. De aceea lumea organică este un fapt original care nu se inserează deplin în țesătura mecanică a cosmosului. Categoria cauzalității nu lămurește completa fizionomie a universului. Teoriile mecanismului integral întâlnesc un eșec vădit în domeniul biologic. Acolo unde cauzalitatea e deficitară, finalismul o înlocuiește cu succes, — bineînțeles nu e vorba de un finalism precipitat și neștiințific, ci acel care se fixează în rămășița inaccesibilă explicării pur mecanice.

Finalitatea nu-i o idee deplin științifică, dar nu-i nici o simplă credință. Originea scrierilor de fenomene organice este hotărât în afară de resursele explicării mecaniciste naturale¹⁷⁾.

Existența organismelor presupune un factor care se află dincolo de fațada sensibilă, mecanicistă a lumii. Și gândul lui Kant se duce iarăși la o colaborare a *supra-sensibilului*, care ar garanta și putința conlucrării finalității cu mecanismul cauzal¹⁸⁾. Și fiindcă scopul universului este realizarea legilor morale, ființele vii au fost zămislite de spiritul divin ca să-i fie instrumente pentru întronarea ordinii morale. Omul fiind cea mai superioară din ființele organice, spețele animale având un rol de simple trepte în apariția omului — (avem aici o vagă întrezărire de către Kant a ideii evoluționiste care va cuceri gândirea contemporană)¹⁹⁾ — rezultă că omul este adevăratul instrument indicat de divinitate pentru realizarea scopului suprem. Prin om ordinea morală este pe cale de a se realiza în univers. Omul deși încă înglobat în crusta strâmtă a lumii sensibile, simte însă în el ca un destin, imperativul categoric al ordinii morale, semn că a fost creat de *Dumnezeu*, special să întrupeze în lu-

17) „Rămâne stabilit, că posibilitatea ființelor organice în natură... simplul ei mecanism nu este suficient s-o explice“ (Kritik d. Urteilskraft, p. 493).

18) Idem, p. 492.

19) Kritik d. Urteilskraft, 498.

16) „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ (Kritik d. Urteilskraft, p. 454).

mea materială, idealurile regnului spiritual, să realizeze supremul scop al divinității ²⁰⁾.

În acest fel speră Kant să coordoneze domeniul celor trei critici. Ideea, de bine, idealul etic, este esența cea mai adâncă a existenței. Legătura între lumea suprasensibilă și cea sensibilă, o face ideea de finalitate, universul material apărând ca un simplu instrument, pentru realizarea idealului etic. Grație mai ales finalității organice, concretă și simbolică totodată, avem o indicație și mai elocventă că lumea merge către un țel și anume spre împlinirea legii morale. Astfel se conturează podul dintre domeniul suprasensibil al libertății și acel al mecanismului lumii sensibile.

Să fie totuși perspectiva finalistă a cosmosului, ceva care există aievea, întocmai așa cum ne apare nouă? Poate fi aici vorba de o suprapunere între ideea noastră regulativă și realitatea însăși? Să nu avem de-a face mai degrabă cu un proces de antropomorfizare, asemănător cu personificările mitologiei?

Credem că această perspectivă teleologică chiar dacă se referă la structura realității absolute, are însă, așa cum ne apare nouă, o formă omenească, să-i zicem fenomenală. Mai întâi în succesiunea lanțului de mijloace, care duc, dintr-unul în altul, spre scopul ultim, perspectiva finalistă, întocmai ca și cea cauzală, presupune *timpul* . Ori, timpul după Kant nu aparține lucrului în sine, ci este o formă a existenței, numai în raport cu noi.

Dealtfel din cauza acestui cadru al timpului, înșiruirea finalistă, are ceva enigmatic și absurd. La cauzalitate cel puțin un fenomen era produs de un altul *anterior* ; la finalitate un fenomen prezent nu e produs de unul dinainte, ci de altul viitor, așadar de unul care încă nu există. Mister și miracol deopotrivă.

Lucrurile se schimbă dacă suprimăm timpul. În acest caz un fenomen A, poate depinde tot așa de bine de realitatea B, care în cadrul lumii fenomenale apărea înaintea lui, cât și de realitatea C, care în succesiunea timpului apărea după. Diferenței dintre *ante* și *post* îi cores-

20) Kritik d. Urteilkraft, 514-516.

pund desigur diferențe de poziție și în lumea absolutului, dar firește într-o altă formă, care aplanează poate dificultățile ce apar în ipostaza succesiunii, mai ales când e vorba de acțiunea viitorului asupra prezentului. Pentru Dumnezeu, fazele timpului nu există, iar în gândirea lui suverană, structura și țelul universului sunt date simultan, condiționându-se egal de lesne, și cea dintâi prin cel de al doilea, și invers. În cadrul timpului, finalitatea este o formă subiectivă, deși poate să conțină referințe la o situație a lucrului în sine. Din punctul acesta de vedere perspectiva teleologică suferă și ea soarta schematismului categoriilor, — fără a fi bineînțeles o categorie în felul celorlalte.

Dealtfel toată formularea noastră cu lumea sensibilă care realizează idealul moral, este aproximativă și mai mult alegorică. „Scopul existenței Naturii, spune Kant, trebuie căutat dincolo de natură“ ²¹⁾. Tot așa el nu poate fi realizat integral în natură, oprindu-i acesteia cursul pentru totdeauna. O îmbinare perfectă a unei lumi în timp, cu alta în afară de timp nu se poate realiza cu nici unul din mijloacele noastre intelectuale, inclusiv cu principiul de finalitate, în forma în care ni se înfățișează nouă, și care nu e lipsită de caracter subiectiv.

Conștiința acestor elemente subiective, precum și faptul că principiul finalității n-a găsit loc în eșafodajul cunoștinței teoretice, îl vor fi făcut pe Kant să persiste până la urmă în atitudinea de a refuza finalității un caracter de cunoștință deplină, semnalându-i mereu legăturile cu domeniul estetic și cu domeniul moral, ale căror forme apriorice, chiar atunci când sunt necesare, posedă o valoare *cognitivă* de un caracter mai îndoielnic și mai redus.

Dar oricum, acest principiu al finalității, pus de Kant într-o viguroasă evidență, sporește într-o măsură apreciabilă unitatea sistemului său de gândire, — deosebit de faptul că îmbogățește cu noi aspecte cugetarea sa multilaterală, care lasă moștenire posterității un tezaur complet de idei filosofice, evaluat scrupulos, bucată cu bucată, în ansamblul variat al componentelor sale.

21) Kritik d. Urteilkraft, p. 456.

XIV

Încheiere

Ajungând la capătul expunerii plănuite, am rămas cu sentimentul de a fi spus prea puțin, în orice caz de a nu fi înfățișat imaginea operei lui Kant, cu toată bogăția cu care o port în mine. Sunt atâtea idei de amănunt, pline de sugestie și de pătrundere, atâtea observații fine și prețioase, risipite din belșug în cuprinsul variat al operei sale multilaterale, care nu și-au putut găsi locul în această expunere, ce rămâne redusă, cu toată extinderea care pe alocuri i s-a dat.

Obligat de a mă ține de axa centrală a operei lui Kant, de acel fir de idei care reprezintă aportul său principal și aspectul lui caracteristic în evoluția gândirii omenesti, a trebuit să las la o parte o seamă de lucruri, care ar fi complicat cu siguranță, expunerea, poate chiar înecând întrucâtva liniile esențiale ale doctrinei. Sunt scrieri periferice de care nu m-am ocupat deloc, cu toată valoarea conținutului lor ca „Antropologia“ sau „Pedagogia“¹⁾. Dar și în grădina acelora pe care le-am străbătut, au rămas necutreierate unele boschete laterale, nevoit de a purta cititorul pe cărările lor din centru și pe arterele marilor perspective.

Poate că regretul simplificării forțate să fie compensat nu numai printr-un spor de limpezime în orientare, ci și printr-un alt avantaj: acela de-a fi eliminat multe contradicții care se ivesc în decursul operei kantiene, dacă nu faci un triaj indispensabil și nu separi esențialul de secundar.

1) Asupra acestora din urmă avem în românește lucrarea competentă și bine scrisă a profesorului C. Narly.

Un englez care și-a consacrat viața studiului lui Kant, Kemp Smith, a ajuns la următoarea concluzie întristătoare :

„Critica lui Kant nu numai că e lipsită de claritate, defect comun lucrărilor de metafizică, îndeosebi germană. Kant se contrazice aproape în fiecare capitol ; nu există termen tehnic de care să nu se servească în mai multe înțelesuri, diferite și ireconciliabile. Ca scriitor este cel mai puțin exact dintre marii gânditori“²⁾.

Această concluzie este mult exagerată. Kant n-ar fi putut exercita imensa lui înrăurire, dacă în adevăr opera lui ar fi un păienjenis de contraziceri și de confuzii.

Contraziceri firește se găsesc. Dar cine știe să desprindă ceea ce rămâne accesoriu, de liniile esențiale ale concepției, acela își va întocmi o imagine destul de coerentă a doctrinei lui Kant. Bogăția cunoștințelor acestui gânditor uriaș, varietatea punctelor de vedere din care spiritul său se așeza, în sfârșit onestitatea spiritului său, care nu închide ochii să nu vadă, l-au determinat să facă pe alocuri afirmații, ce nu se armonizează bine cu directivele ferme ale cugetării sale. Totul este să distingă, între convingeri centrale și afirmații lăaturalnice, între accesoriu și principal, — și atunci toate aceste disonanțe își pierd însemnătatea, ce părea să o aibă în primul moment.

Sunt idei răzlețe în opera lui Kant care nu se integrează tocmai-tocmai în unitatea filosofiei sale, și care mărturisesc numai de cinstea sa intelectuală, de grija de a-și consemna exact reflecțiile, chiar dacă deocamdată nu se leagă prea bine între ele. Este totuși o greșală să condamni din cauza lor o operă superioară, care se poate ușor retușa, după cum este altă eroare când îți prea mult seama în interpretarea de ansamblu, de atare afirmații laterale. Bunăoară atunci când Victor Basch, — rezemat pe unele fraze izolate — afirmă că după convingerea sa, Kant a admis „că lucrul în sine corespunde funcțiunilor spontane ale categoriilor“ și este „deja or-

2) Citat de Salomon Reinach, în „Lettres sur l'histoire de la philosophie“, III. p. 26.

donat după legi analoage categoriilor noastre“³⁾, criticul francez exagerează, trecând cu vederea caracterul „omenesc“ al categoriilor, care reiese din toată opera lui Kant, precum și faptul că dacă se poate vorbi de legi ale absolutului, acestea sunt legile morale, — eterogene celor care izvorăsc din categoriile noastre. Cel puțin aceasta e interpretarea care se încheagă pe artera centrală a doctrinei lui Kant.

Juxtapunerea unor idei nu îndestul de armonizate este vestigiul unui eclecticism, care nu s-a topit peste tot într-o sinteză perfectă. Filosofia lui Kant care unifică atâtea concepții diverse, subsumându-le unui punct de vedere inedit, a scăpat pe ici pe colo, într-o simplă alăturare, idei eterogene și opuse, fără să le fi subordonat unui concept superior.

Ceea ce face însă îndeobște forța filosofiei lui Kant, este tocmai că a depășit eclecticismul — pe care bunul simț al multora îl preferă în orice caz unor teorii extreme și unilaterale — ajungând la o sinteză creatoare, în care concepțiile îmbinate dau o rezultantă nouă și cu o înfățișare proprie.

Kant este un exemplu excepțional de structură spirituală, la care aplecarea puternică spre o linie *mediană* este întovărășită de originalitate și strălucire, iar bunul simț echilibrat se asociază cu o putere de invenție uimitoare.

Mai frecvent strălucirea se refugiază la extreme, pe când linia de mijloc rămâne apanajul minților solide, însă fără elan creator. Și desigur decât o mediocritate cu idei de centru, se poate prefera de către mulți strălucirea talentului, chiar dacă o ia într-o parte, cheltuindu-se în fosforescențe paradoxale.

Dar în împrejurarea când nu e vorba de nici o parte de talent, sau când el există în ambele cazuri — atunci e de-o mie de ori de preferat acel ce stă pe o poziție mediană, care este de regulă aceea a bunului simț și prezintă cele mai mari șanse de a întâlni adevărul.

3) „Essais critique sur l'Esthétique de Kant“, pag. 532, 544.

Bunul simț s-a ferit întotdeauna de pozițiile extremiste, însă cade adeseori victimă unui eclecticism ieftin și nesatisfăcător. Acolo unde atăția eclecticici au menținut o poziție, dar fără să o poată nici consolida, nici fertiliza, geniul lui Immanuel Kant, a dat poziției mediane o strălucire excepțională, ridicând-o pe înălțimi amănitoare de unde înfruntă și domină.

Desigur Kant n-a atribuit concepției sale un caracter de cunoaștere nelimitată, ci dimpotrivă a tras veleităților noastre cognitive granițe precise.

Aceasta constituie o altă forță a doctrinei lui Kant — că a stabilit cu o aproximație aproape neverosimilă marginea posibilităților spiritului nostru. Mai înainte raționaliștii îi acordaseră prea mult, iar empiriștii cu mult prea puțin. Kant a fixat raza valabilă a explorărilor noastre cu o precizie atât de uimitoare, încât revizuirile ulterioare n-au putut aduce cine știe ce schimbări. Chiar dacă s-a pășit uneori mai departe, s-a mers aventuros și ipotetic, dar omul avid de siguranță, a preferat să se întoarcă iarăși la hotarul lui Kant. Demonul cauzei prime a determinat ce e drept unele explorări riscante dincolo de linia kantiană, care însă, ca un balans de pendulă, se întorceau din nou înapoi. Această evaluare exactă a mijloacelor noastre și calcularea conformă a fiecărei idei în parte — ferită de miraje și exagerări — au asigurat concepției lui Kant o durabilitate care iese mereu victorioasă după aparente clipe de întunecare.

Ceea ce a fost filosofia aristotelică pentru evul mediu, pare a constitui gândirea kantiană pentru epoca noastră: o osatură filosofică permanentă, care poate căpăta desigur nuanțări și rotunjiri inedite, dar care își păstrează în genere trăsăturile ei fundamentale.

Atâta numai că stabilizarea gândirii aristotelice era parcă mai firească decât aceea a cugetării lui Kant; filosofia aristotelică devenise suportul unei religii, cu ambiții de cristalizare definitivă, deci cu năzuința de a opri speculația în loc, — în timp ce filosofia kantiană, în serviciul intereselor gândirii profane, n-ar trebui să fie decât fermentul evoluției ei fără sfârșit.

Permanetizarea doctrinei lui Kant — în liniile ei generale — ar face-o mai degrabă proprie să alcătuiască eșafodajul dialectic al unei religii, — înlocuind poate pe aceea a lui Aristotel. Dar cu toată afinitatea dintre kantism și una din confesiunile creștine — aceea protestantă — dacă examinăm lucrurile bine, kantismul nu poate fi pentru adevărurile cardinale ale unei religii, decât un aliat vremelnic, numai până la un anume punct.

El poate da în primul rând ajutoare prețioase pentru înlăturarea materialismului ateu. Teoria idealității *spațiului* este adevărata lovitură de berbec în contra unei concepții, care face din *întinderea materială* o realitate primordială și absolută.

Desigur prin idealitatea *timpului*, filosofia kantiană se opune și spiritualismului, care consideră principiul ultim al existenței, ca fiind de natură psihică, ceea ce presupune *realitatea* timpului. Aici kantismul — în esență agnostic — ar veni în coliziune cu doctrina unui Dumnezeu, spirit pur și personalitate. Atâta numai că religia, oscilează și ea adesea între spiritualism și agnosticism, tinzând să considere la rândul ei principiul fundamental al existenței, ca ceva care nu se aseamănă cu nimica din aspectele experienței noastre, tot așa cum este și absolutul lui Kant. De partea sa, Kant oscilează și dânsul, în sens invers, — dar în fond identic — de la agnosticismul lucrului în sine, la determinarea lui spirituală, așa cum o avem în „Critica rațiunii practice”. Putem adăuga chiar că mai toți filosofii care au conceput absolutul, ca fiind dincolo de spirit și materie, până la urmă, neputând să se mențină în vagul misterului incognoscibil — l-au conceput tot de natură spirituală. Cazul lui Schelling, în a doua sa filosofie, și poate chiar al lui Spinoza, care se pregătea — pare-se — spre finele vieții, să conceapă atributele infinite ale substanței supreme ca o scară de spiritualitate crescândă⁴).

Această oscilație între agnosticism și spiritualism se explică de altfel prin insuficiențele proprii celor două

4) Aceasta este cel puțin opinia lui Windelband (Geschichte der neueren Philosophie. I. pp. 227, 228).

poziții respective : ale agnosticismului, din cauza concep-
tului său nedeterminat, care nu poate fi mănuit și folo-
sit într-o explicare ; ale spiritualismului, din cauza ele-
mentelor subiective și a caracterului său fenomenalist,
care nu îi dau ținută perfectă de realitate absolută⁵⁾.

În sfârșit un alt neajuns al kantismului pentru a
servi ca filosofie unei religii este faptul că în doctrina
kantiană, transcendența lui Dumnezeu nu este postulată
decât numai în filosofia practică. În schimb în critica
teoretică, Dumnezeu rămâne mai mult o idee immanentă,
— ceea ce este prea puțin pentru trebuințele credinței
religioase⁶⁾.

5) Lucrul în sine al lui Kant nu poate fi fecund folosit, ca
punct de plecare al unei deducții filosofice, din cauză că are un
conținut vaporos și impalpabil, fiindcă este o potențialitate nede-
terminată care nu se poate actualiza nicidecum pentru cunoaște-
rea noastră. Și cum foarte bine observă Brunschvicg : „la puis-
sance indéterminée est ce qui ressemble le plus exactement au
néant”, (*L'idéalisme contemporain*, pag. 31) deci, fără unele în-
cercări de determinare, lucrul în sine rămâne un vid, care nu
poate fi efectiv utilizat într-o construcție filosofică.

Totuși el e o noțiune care în alte privințe își are valoarea
ei. Împiedică între altele asimilarea pripită a absolutului cu un
aspect — oricât de important — al lumii relative. Grație ideii
unui substrat mai adânc decât fenomenologia cunoscută, s-a pu-
tut ajunge bunăoară la concepția unui „inconstient” care să fie
altceva decât o copie palidă a vieții sufletești conștiente. Este
drept că din cauza impreciziei lui totale, lucrul în sine nu
poate servi ca bază unei deducții : dar să nu uităm că tot așa
de puțin se poate deduce lumea, din natura unui Dumnezeu
conceput ca o spiritualitate.

6) La comunicarea făcută în Congresul Internațional de la
Praga (1934), cu titlul „Religion et Philosophie”, Léon Brunsch-
vicg, a contestat transcendența divinității sprijinindu-se în bună
parte pe argumente kantiane : „Qu'il y ait de la causalité *dans*
le monde, cela ne prouve nullement qu'il ait une causalité *du*
monde”. Concluzia comunicării stabilea un Dumnezeu pur ima-
nent.

Comunicarea însă a fost viu combătută de numeroși membri
ai congresului, în special pe problema transcendenței, printre care
de Jacques Chevalier și de autorul scrierii de față.

„De fait, qui serait un Dieu purement immanent à l'homme ?”
se întreabă Chevalier. „Serait-ce l'homme lui-même ? mais si
nous jetons les yeux sur l'humanité, — si nous jetons les yeux
sur nous-mêmes — ce Dieu serait une bien pauvre chose. Affir-

Structura filosofiei kantiene nu îndeplinește toate
condițiile pentru a alcătui osatura unei religii complete,
— sau, cu alte vorbe, pentru a se preface într-o religie.
Ea rămâne însă o genială realizare în lanțul cugetării
profane, obsedată de precizie științifică și de adevăr. For-
midabilă și ametoitoare prin conținutul ei pozitiv, ea a
trebuit să prezinte într-un grad tot așa de uimitor, neajun-
surile genialității sale. Dacă a împins cu mult înainte
gândirea omenească din locul unde o lăsaseră cei mai
mari din predecesorii săi, câștigând însă poziții prea
avansate, a lovit de oarecare sterilitate eforturile urma-
șilor ei. Gânditorul care a dus așa de departe cugetarea
omenească, este tot acela care, după izbânda lui glori-
oasă, a înțepenit pentru prea multă vreme evoluția fi-
losofică ulterioară. Desigur că pentru dânsul o asemenea
constatare ar fi un superb triumf personal și dovada ne-
îndoioasă de a fi fost un supraom... Dar cugetarea pro-

mer que Dieu est l'auteur de mon être comme de toute causalité
dans le monde, ce n'est nullement poser un Dieu antropomor-
phique, égocentrique, fait à notre image et à notre usage. Non,
c'est simplement affirmer que ni le monde tel que je le pense,
ni aucune pensée humaine, présente ou à venir, ne se suffit ; c'est
affirmer qu'il y a un au-delà de la pensée, qui est la Pensée par
excellence qui n'est si profondément *en nous*, que parcequ'il est
hors de nous ; et infiniment *plus* que nous”. (*Actes du huitième*
Congrès, pp. 386, 387).

Iată și un fragment din intervenția mea :

„Je crois que M. Brunschvicg a poussé trop loin le banis-
sment de la logique dans les matières religieuses, et je trouve
qu'il a été trop sévère contre l'idée d'une causalité transcendente,
sous prétexte que le principe causal soit d'un usage purement im-
manent. Qu'il me permette de lui poser la question suivante. Je
sais qu'à son avis l'idée du Néant est une idée pensable. Une au-
tre chose suit alors d'elle-même : que l'existence est un fait, non
une pensée nécessaire. Et si l'on peut penser le néant en se dé-
tachant de n'importe quel objet, alors on ne peut éviter la ques-
tion : Pourquoi quelque chose existe, au lieu de rien ? Ainsi se
pose normalement l'inévitable problème de l'origine du monde,
qu'on pourrait écarter seulement lorsque l'existence serait une
pensée nécessaire. Et cela conduit à l'idée d'une *causalité trans-
cendante*, que beaucoup de penseurs ont bannie — Kant au pre-
mier rang — mais ont tous appliquée dans la pratique, aux dé-
pens de la conséquence” (op. cit., p. 388).

fană nu poate fi normal concepută decât într-un dinamism perpetuu, într-o continuă motilitate; nu înfundându-se în stagnarea unei perfecții relative, ci fiind asimptota perfecției absolute. Din punctul acesta de vedere filosofia kantiană a fost întrucâtva sterilizată, așa că am putea găsi o aplicare și la Kant — fără îndoială singura — a aforismului D-nei de Staël: „Je ne sais quelle force involontaire précipite le génie dans le malheur“.

...Atâta că această nenorocire, constituie totodată pentru Kant, măreția și slava lui unică.

Operele lui Immanuel Kant

(în ordine cronologică)

I

1) *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (1747).

2) *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung, seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise vor das jetzlaufende Jahr aufgegeben worden* (1754).

3) *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754).

4) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach newtonischen grundsätzen abgehandelt* (1755).

5) *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755).

6) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755).

7) *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756).

8) *Geschichte und Naturbeschreibungen der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat* (1756).

9) Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen (1756).

10) *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam* (1756).

11) Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde (1756).

12) Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen geographie nebst den Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer Streichen (1757).

13) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (1758).

14) Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759).

15) Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herr Johann Friederich von Funk (1760).

16) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (1762).

17) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763).

18) Untersuchung über die Deutlichkeit der grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1763).

19) Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763).

20) Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764).

21) Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764).

22) Nachricht von der Einrichtungen seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766 (1765).

23) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766).

24) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768).

25) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* (1770).

26) Rezension von *Moscatis Schrift: Von dem Körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen* (1771).

27) Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775).

28) Aufsätze, das Philanthropin betreffend (1776—1777).

II.

29) Kritik der reinen Vernunft (1781).

30) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783).

31) Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre (1783).

32) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784).

33) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784).

34) Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der geschichte der Menschheit (1785).

35) Über die Vulkane im Monde (1785).

36) Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks (1785).

37) Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785).

38) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).

39) Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786).

40) Rezension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (1786).

41) Was heisst: sich im Denken orientieren? (1786).

42) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786).

43) Bemerkungen zu L. H. Jacobs Prüfung, der Mendelssohnschen Morgenstunden (1786).

44) Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788).

45) *Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren (1788—1791).*

46) *Kritik der praktischen Vernunft (1788).*

47) *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft (1789—1790).*

48) *Kritik der Urteilstkraft (1793).*

49) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793).*

50) *Zum ewigen Frieden (1795).*

51) *Metaphysik der Sitten :*

1) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1795).*

2) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797).*

52) *Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797).*

53) *Streit der Fakultäten (1798).*

54) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798).*

Scrieri de Kant publicate de alții :

55) *Logik* herausgegeben, von Jäsche (1800).

56) *Physische Geographic*, von Rink (1802—1803).

57) *Über Pädagogik*, von Rink (1803).

Scrieri postume :

58) *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, von R. Reiche (1889).

59) *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, von R. Reiche (1882—1884).

60) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, von Beno Erdmann (1882—1884).

61) *Vorlesungen über phylosophische Religionslehre, über Metaphysik und philosophische Anthropologie*, von Heinze (1894).

62) *Kants Briefwechsel*, von R. Reiche : 1) Band 1747—1788 ; 2) Band 1789—1794 ; 3) Band 1795—1803.

Cuprins

Ion Petrovici și Immanuel Kant	7
Prefață	11
I. Introducere	13
II. „ (continuare)	29
III. Viața și evoluția spirituală a lui Kant	45
IV. „ (urmare)	63
V. Lămurirea unor termeni esențiali	73
VI. Originea Spațiului	85
VII. Originea Timpului	109
VIII. Categoriile	127
IX. Ideile Rațiunii și Antinomiile	155
X. Filosofia practică (Etica)	179
XI. „ (Religie, Drept, Considerații istorico-politice)	211
XII. Filosofia frumosului	235
XIII. Teoria Sublimului. Artă și Geniu. Finalitatea în natură	253
XIV. Încheiere	275
Operele lui Immanuel Kant (în ordine cronologică)	283